S. THOMÆ AQUINATIS, O. P.

SUMMA THEOLOGICA

III

S. THOMÆ AQUINATIS, O. P.

DOCTORIS ANGELICI

ET OMNIUM SCHOLARUM CATHOLICARUM PATRONI

SUMMA THEOLOGICA

ACCURATISSIME EMENDATA AC ANNOTATIONIBUS

EX AUCTORIBUS PROBATIS ET CONCILIORUM PONTIFICUMQUE DEFINITIONIBUS

AD FIDEM ET MORES PERTINENTIBUS ILLUSTRATA

TABULIS AC SYNTHETICA SYNOPSI INSTRUCTA

A QUIBUSDAM SCHOLÆ S. THOMÆ DISCIPULIS

EDITIO EMINENTISSIMO CARDINALI JOSEPHO PECCI OBLATA

AB EOQUE BENIGNISSIME ACCEPTA

Stylus brevis, grata facundia; celsa, clara firma sententia.

OFFIC. S. THOMÆ.

TOMUS TERTIUS

CONTINENS SECUNDAM SECUNDÆ



PARISIIS, MDCCCLXXXVII

SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

4, VIA DICTA « CASSETTE » ET VIA DICTA « DE RENNES », 75

—

LEO P. P. XIII

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam benedictionem. — Non semel accepimus de studio et peritia tua in operibus edendis quae sacris litteris optimisque disciplinis usui forent : in his nominatim laudamus quod est *Bibliotheca theologiae* et *philosophiae scholasticae selecta atque composita a Francisco Ehrle S. J.*, voluminibus aliquot iam emissis. Nuper autem Nobis allatum est de opere, *Summa theologica Doctoris Angelici*, quod edendum suscepisti, humaniterque inscriptum voluisti germano Fratri Nostro Cardinali praefecto sacri consilii studiis moderandis. Sane opus illud aureum numquam satis erit in manibus, numquam satis erit cognitum et explicatum : atque non ii tantum de sacra iuventute de studiisque bonis bene merentur qui ad eam doctrinam tradendam exponendamque, secundum optata Nostra, incumbant, sed etiam pro aequa parte qui divulgandam curent usumque eius ampliorem efficiant. In hoc tu numero es, dilecte Fili, editionem istam exorsus, quae non una ratione commendatur. Ut enim compertum habemus, praeter eximiam artis diligentiam et nitorem, magno sunt adiumento subiectae complures adnotationes, aliae aliud spectantes ; nimirum et capita doctrinae catholicae scienter educta dilucideque expressa, et locos similes in scriptis eiusdem Doctoris, maxime vero in divinis litteris, in Ecclesiae decretis, in fontibus ceteris qui theologo sunt petendi, et quemadmodum exorti subinde errores convellendi commode et refutandi : neque sua caret utilitate commentarium sive epitome extrema, in qua tanquam uno in conspectu ordo admirabilis elucet Summae universae.

Meritam igitur laudem tibi libenter tribuimus, et pergas vehementer

hortamur ut instituisti, auspice Deo, qui bonorum omuium auctor et bator est. Cuius rei gratia benedictionem tibi Apostolicam peramanter largimur.

Datum Romae, apud S. Petrum, die VI Maii an. MDCCCLXXXVII, Pontificatus Nostri Decimo

LEO P. P. XIII

Dilecto Filio
P. LETHIELLEUX
Lutetiam Parisiorum

Typis A. NEZAN Meduanæ.

SYNOPSIS

SECUNDÆ SECUNDÆ

DE ACTIBUS HUMANIS IN PARTICULARI

In qua reperiuntur 189 quæstiones et 917 articuli

PROLOGUS. — Post communem considerationem de rebus moralibus factam in 1ª 2æ, necesse est considerare singula in speciali. Consideratio autem circa moralia est duplex : — *uno modo ex parte materiæ ipsius moralis*, cum consideratur de hac virtute vel de hoc vitio ; — *alio modo quantum ad speciales actus hominum*, puta cum consideratur de subditis, prælatis, etc.

DIVISIO. — Tota ergo hæc pars secunda secundæ partis continet duos principales tractatus, scilicet : **de Virtutibus** (Q. 1 ad 170) — **et de Statibus** (Q. 171 ad finem).

De Virtutibus

(seu de mediis in particulari quoad omnes)

Circa virtutes, est notandum quod expeditior considerationis via est, simul sub eodem tractatu considerare de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et de præceptis affirmativis et negativis.

Omnes autem virtutes sunt reducendæ ad septem : tres Theologicas et quatuor Cardinales. Etenim omnes virtutes morales ad quatuor cardinales reducuntur. Ex virtutibus autem intellectualibus, una est, scilicet *Prudentia*, quæ etiam inter Cardinales numeratur : *Ars* autem non pertinet ad moralem, quæ versatur circa agibilia, ars autem circa factibilia : aliæ autem tres virtutes intellectuales, scilicet *Sapientia*, *Intellectus*, *Scientia*, communicant etiam in nomine cum quibusdam donis Spiritus sancti.

I. — DE FIDE

Quæ est prima virtus theologalis

Considerandum est : 1° De ipsa fide (Q. 1 ad 7).
2° De donis intellectus et scientiæ ipsi correspondentibus (Q. 8 et 9).
3° De vitiis oppositis (Q. 10 ad 15).
4° De præceptis ad hanc virtutem pertinentibus (Q. 16).

I. — DE IPSA FIDE (Q. 1 ad 7).

- I. — DE OBJECTO FIDEI (Q. 1).
- II. — DE ACTU FIDEI,
  - Sive interiori (Q. 2).
  - Sive exteriori (Q. 3).
- III. — DE IPSO HABITU, SEU DE IPSA VIRTUTE FIDEI.
  - §. **1. De ipsa fide** (Q. 4).
  - §. **2. De habentibus fidem** (Q. 5)
  - §. **3. De causa fidei** (Q. 6).
  - §. **4. De effectibus fidei** (Q. 7)

II. — DE DONIS QUI RESPONDENT FIDEI.

- I. — DE DONO INTELLECTUS (Q. 8).
- II. — DE DONO SCIENTIÆ (Q. 9).

III. — DE VITIIS OPPOSITIS FIDEI.

- I. — DE INFIDELITATE, quæ opponitur fidei
  - §. **1. De infidelitate in communi** (Q. 10)
  - §. **2. De hæresi** (Q. 11).
  - §. **3. De apostasia a fide** (Q. 12).
- II. — DE BLASPHEMIA, quæ opponitur confessioni fidei.
  - §. **1. De blasphemia in generali** (Q. 13).
  - §. **2. De blasphemia speciali quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum** (Q. 14).
- III. — DE CÆCITATE ET HEBETUDINE, quæ opponuntur dono intellectus (Q. 15). — De ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra 1ª 2æ, quæst. 76.

IV. — DE PRÆCEPTIS FIDEI, SCIENTIÆ ET INTELLECTUS (Q. 16).

II. — DE SPE

Quæ est secunda virtus theologalis

Considerandum est : 1° De ipsa spe (Q. 17, 18).
2° De dono timoris (Q. 19).
3° De vitiis oppositis (Q 20 et 21).
4° De præceptis ad hoc pertinentibus (Q. 22).

I. — DE IPSA SPE.

I. — DE IPSA SPE (Q. 17).

II. — DE SUBJECTO SPEI (Q. 18).

II. — DE DONO TIMORIS, qui respondet spei (Q. 19).

III. — DE VITIIS OPPOSITIS SPEI, scilicet :

I. — DE DESPERATIONE (Q. 20).

II. — DE PRÆSUMPTIONE (Q. 21).

IV. — DE PRÆCEPTIS SPEI ET TIMORIS (Q. 22).

III. — DE CHARITATE

Quæ est tertia virtus theologalis

Considerandum est : 1° De ipsa charitate (Q. 23 ad 44).
2° De dono sapientiæ ei correspondente (Q. 45 et 46).

I. — DE IPSA CHARITATE, scilicet de ipsa virtute, de ejus objecto et actibus, de vitiis oppositis, et de ejus præceptis.

I. — DE IPSA CHARITATE.

Secundum se (Q. 23).

In comparatione ad subjectum, seu de ejus subjecto (Q. 24).

II. — DE OBJECTO CHARITATIS.

§. **1. De his quæ sunt ex charitate diligenda** (Q. 25).

§. **2. De ordine charitatis** (Q. 26).

III. — DE ACTIBUS CHARITATIS.

§. **1. De præcipuo actu, scilicet de dilectione** (Q. 27).

§. **2. De aliis actibus, scilicet de effectibus charitatis.**

I. Effectus interiores, qui sunt :

A). Gaudium (Q. 28).

B). Pax (Q. 29).

C). Misericordia (Q. 30).

II. Effectus seu actus exteriores, qui sunt :

A). Beneficentia (Q. 31).

B). Eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ (Q. 32).

C). Correctio fraterna, quæ est quædam eleemosyna (Q. 33).

IV. — DE VITIIS OPPOSITIS CHARITATI.

§. **1. De opposito ipsi dilectioni, scilicet de odio** (Q. 34).

§. **2. De vitiis oppositis gaudio:**

I. Sive gaudio de bono divino, et tunc est acedia (Q. 35).

II. Sive gaudio de bono proximi, et tunc est invidia (Q. 36).

§. **3. De vitiis oppositis paci.**

I. De discordia, quæ est in corde (Q. 37).

II. De contentione, quæ est in ore (Q. 38).

III. De vitiis quæ sunt in opere, scilicet :

A). De schismate (Q. 39).

B). De bello (Q. 40).

C). De rixa (Q. 41).

D). De seditione (Q. 42).

§. **4. De vitiis oppositis beneficentiæ.**

I. Alia pertinent ad rationem justitiæ: illa scilicet quibus injuste aliquis proximum lædit. **Et de his erit quæstio** in tractatu de virtute justitiæ.

II. Scandalum autem est specialiter contra charitatem (Q. 43).

V. — DE PRÆCEPTIS CHARITATIS (Q. 44).

II. — DE DONO SAPIENTIÆ, QUOD RESPONDET CHARITATI.

I. — DE IPSO DONO SAPIENTIÆ (Q. 45).

II. — DE STULTITIA, quæ est vitium sapientiæ oppositum (Q. 46).

IV. — DE PRUDENTIA

Quæ est prima virtus cardinalis

Considerandum est : 1° De prudentia secundum se (Q. 47).
2° De partibus ejus (Q. 48 ad 51).
3° De dono consilii ei correspondente (Q. 52).
4°. De vitiis prudentiæ oppositis (Q. 53 ad 55).
5°. De præceptis ad hoc pertinentibus (Q. 56).

I. — DE PRUDENTIA SECUNDUM SE (Q. 47).

II. — DE PARTIBUS PRUDENTIÆ

I. — DE PARTIBUS PRUDENTIÆ IN COMMUNI (Q. 48).

II. — DE PARTIBUS IN SPECIALI, scilicet:

§. **1. De partibus quasi integralibus. In** quantum prudentia est cognoscitiva : 1° *memoria;* 2° *intellectus vel intelligentia;* 3° *docilitas ;* 4° *solertia;* 5° *ratio.* — In quantum est præceptiva : 1° *providentia ;* 2° *circumspectio;* 3° *cautio* (Q. 49).

§. **2. De partibus subjectivis.**

I. De prudentia per quam aliquis regit seipsum, monastica dicta, jam fuit dictum supra, quæst. 47.

II. De prudentiæ speciebus, quibus multitudo gubernatur, scilicet: 1° *regnativa;* 2° *politica ;* 3° *œconomica ;* 4° *militaris* (Q. 50).

§. **3. De partibus potentialibus, seu de virtutibus adjunctis,** scilicet : 1° de *eubulia ;* 2° *de synesi ;* 3° *de gnome* (Q. 51).

III. — DE DONO CONSILII, quod respondet prudentiæ (Q. 52).

IV. — DE VITIIS PRUDENTIÆ OPPOSITIS, quorum : — 1° alii habent manifestam contrarietatem ; quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ ; — 2° alii habent similitudinem falsam cum prudentia.

I. — VITIA QUÆ HABENT CONTRARIETATEM CUM PRUDENTIA.

§. **1. De imprudentia** et de *præcipitatione* seu *temeritate ;* de *inconsideratione,* et de *inconstantia* (Q. 53).

§. **2. De negligentia,** quod est contra sollicitudem (Q. 54).

II. — VITIA QUÆ HABENT QUAMDAM SIMILITUDINEM FALSAM CUM PRUDENTIA : 1° *prudentia carnis;* 2° *astutia;* 3° *dolus;* 4° *fraus;*

5° *sollicitudo temporalium; 6° sollicitudo futurorum* (Q. 55).

V. — DE PRÆCEPTIS AD PRUDENTIAM PERTINENTIBUS (Q. 56).

V. — DE JUSTITIA

Quæ est secunda virtus cardinalis

Considerandum est : 1° De ipsa justitia (Q. 57 ad 60).
2° De partibus ejus (Q. 61 ad 120).
3° De dono pietatis ad hoc pertinente (Q. 121).
4° De præceptis ad justitiam pertinentibus (Q. 122).

I. — DE IPSA JUSTITIA, et circa hoc considerandum est : 1° de jure ; 2° de justitia ; 3° de injustitia, et 4° de judicio.

I. — DE JURE (Q. 57).

II. — DE JUSTITIA sive *generali*, — sive *particulari*, quæ est *commutativa* et *distributiva* (Q. 58).

III. — DE INJUSTITIA (Q. 59).

IV. — DE JUDICIO (Q. 60).

II. — DE PARTIBUS JUSTITIÆ. — Et 1° de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa (Q. 61 ad 78) ; — 2° de partibus quasi integralibus (Q. 79) ; — 3° de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis (Q. 80 ad 120).

I. — DE PARTIBUS SUBJECTIVIS JUSTITIÆ. Et circa hoc duplex occurrit consideratio : — 1° de ipsis partibus justitiæ, — et 2° de vitiis oppositis.

§. 1. De ipsis partibus justitiæ, et circa hoc consideratur :

I. De distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ (Q. 61).

II. De restitutione, quæ videtur esse actus commutativæ justitiæ (Q. 62).

§. 2. De vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus (Q. 63 ad 78).

I. De vitio opposito justitiæ distributivæ, scilicet de acceptione personarum (Q. 63).

II. De vitiis oppositis justitiæ commutativæ. Et consideratur de his quæ committuntur circa commutationes — involuntarias — et voluntarias.

A). Circa commutationes involuntarias, aliquod proximo infertur nocumentum contra ejus voluntatem — vel *facto* — vel *verbo*.

I. FACTO, CUM PROXIMUS LÆDITUR — SIVE IN PROPRIA PERSONA — SIVE IN PERSONA CONJUNCTA — SIVE IN PROPRIIS REBUS.

1. *In propria persona*, aliquis læditur :
a). Homicidio (Q. 64).
b). Mutilatione (Q. 65).
c). Verberatione (Q. 65).
d). Incarceratione (Q. 65).

2. *In persona conjuncta aliis* (Q. 65, art. 4).

3. *In propriis rebus :*
a). Furto (Q. 66).
b). Rapina (Q. 66).

II. VERBO — SIVE IN JUDICIIS — SIVE EXTRA JUDICIUM.

1. *In judiciis :*
a). Injustitia judicis in judicando (Q. 67).
b). Injustitia accusatoris in accusando (Q. 68).
c). Injustitia ex parte rei, in sua defensione (Q. 69).
d). Injustitia testis, in testificando (Q. 70).
e). Injustitia advocati, in patrocinando (Q. 71).

2. *Extra judicium.*
a). Contumelia (Q. 72).
b). Detractio (Q. 73).
c). Susurratio (Q. 74).
d). Derisio (Q. 75).
e). Maledictio (Q. 76).

B). Circa commutationes voluntarias, non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguitur a rapina vel furto, nisi :

a). Fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus (Q. 77).
b). Usura, quæ fit in mutuis (Q. 78).

II. — DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIÆ, QUÆ SUNT FACERE BONUM ET DECLINARE A MALO, ET DE VITIIS OPPOSITIS (Q. 79).

III. — DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ, ID EST, DE VIRTUTIBUS EI ANNEXIS, QUÆ CONSIDERANTUR IN GENERALI (Q. 80), — ET IN SPECIALI PER SINGULA, PROUT SEQUITUR (Q. 81 ad 120). In virtutibus quæ alicui principali adjunguntur, duo sunt consideranda : 1° quod in aliquo cum principali virtute conveniant ; 2° quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Ratio justitiæ consistit in hoc quod alteri redditur quod ei debetur secundum æqualitatem. Dupliciter autem virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit : — 1° *In quantum deficit a ratione æqualis*, quia etsi debitum alteri reddit, non tamen potest reddere æquale ; — 2° *in quantum deficit a ratione debiti ;* et sic vocatur debitum morale, quod debetur tantum ex honestate virtutis. Et istud debitum habet duplicem gradum : — quoddam sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit ; — aliud vero necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest.

§. 1. Deficiens a ratione æqualis in reddendo quod debetur secundum æqualitatem. Non possumus reddere æquale : — 1° *Deo* — 2° *parentibus* — 3° quibusdam dignitate et virtute *excellentibus.*

I. Religio erga Deum. Et de ipsa religione tria sunt consideranda : — 1° de ipsa religione secundum se — 2° de actibus ejus — 3° de vitiis oppositis (Q. 81 ad 100).

A). De ipsa religione secundum se (Q. 81).

B). De actibus religionis, qui sunt —

interiores, et ideo principaliores — et *exteriores*, et ideo secundarii.

I. ACTUS INTERIORES RELIGIONIS sunt :
1° *Devotio* (Q. 82).
2° *Oratio* (Q. 83).

II. ACTUS EXTERIORES RELIGIONIS, quibus :
1° *Offertur corpus suum Deo per adorationem* (Q. 84).
2° *Offeruntur Deo aliquæ res exteriores ; et circa hoc — aliquæ Deo dantur — et aliquæ promittuntur.*
a). Deo dantur :
Sacrificia (Q. 85).
Oblationes et primitiæ (Q. 86).
Decimæ (Q. 87).
b). Deo promittuntur per :
Vota (Q. 88).
3° *Assumitur ab hominibus aliquid divinum, scilicet :*
a). Sacramenta (de quibus tractabitur in 3ª parte).
b). Nomen Dei, quod assumitur tripliciter ab hominibus :
Per modum juramenti ad confirmanda verba propria (Q. 89).
Per modum adjurationis ad alios inducendos (Q. 90).
Per modum invocationis ad laudandum vel orandum (Q. 91).

C). De vitiis religioni oppositis.

I. DE HIS QUÆ CUM RELIGIONE CONVENIUNT IN HOC QUOD EXHIBENT CULTUM DIVINUM, scilicet DE SUPERSTITIONE, et — 1° de ipsa superstitione; — 2° de partibus ejus
1° *De ipsa superstitione* (Q. 92).
2° *De partibus superstitionis :*
a). De superstitione indebiti cultus veri Dei (Q. 93).
b). De superstitione indebiti cultus cui non debetur, scilicet :
Idololatria, qua cultus divinus exhibetur creaturæ (Q. 94).
Superstitio divinativa, quæ indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum (Q. 95).
Superstitio observantiarum, contra directionem rerum secundum Dei instituta (Q. 96)

II. DE HIS QUÆ SUNT RELIGIONI CONTRARIA, scilicet DE IRRELIGIOSITATE : 1° contra Deum — et 2° contra res sacras.
1° *Irreligiositas contra Deum, circa quam est duplex irreverentia :*
a). Tentatio, qua Deus tentatur (Q. 97).
b). Perjurium, in quo nomen Dei irreverenter assumitur (Q. 98).
2° *Irreligiositas contra res sacras, scilicet :*
a) Sacrilegium (Q. 99).
b). Simonia (Q. 100).

II. Pietas erga parentes, cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt (Q. 101).

III. Observantia erga dignitate et virtute excellentes.
1° *De observantia secundum se* (Q. 102).
2° *De partibus observantiæ, scilicet :*
a). De dulia (Q. 103).
b). De obedientia (Q. 104) et inobedientia (Q. 105).

§. 2. Deficiens a ratione debiti moralis — vel ad honestatem necessariam, ex parte ejus cui debetur vel ipsius debentis — vel ad honestatem majorem, sine quo tamen honestas conservari potest.

I. Deficiens a ratione debiti moralis ad honestatem necessariam, sive ex parte ejus cui debetur, sive ex parte debentis.
A). Gratia seu gratitudo (Q. 106), cui additur de ingratitudine (Q. 107).
B). Vindicatio (Q. 108).
C). Veritas, quia homo debet se exhibere aliis, verbis aut factis, qualis est (Q. 109).

Deinde, *de vitiis oppositis veritati*, scilicet :
Mendacium (Q. 110).
Simulatio (Q. 111).
Hypocrisis (Q. 111).
Jactantia (Q. 112).
Ironia (Q. 113).

II. Deficiens a ratione debiti moralis ad honestatem majorem.
A). De amicitia (Q. 114).

De vitiis amicitiæ oppositis, scilicet :
Adulatio (Q. 115).
Litigium (Q. 116).

B). De liberalitate (Q. 117).

De vitiis liberalitati oppositis, scilicet :
Avaritia (Q. 118).
Prodigalitas (Q. 119).

Tandem considerandum est de *epicheia*, seu *æquitate* (Q. 120).

III. — DE DONO PIETATIS correspondente justitiæ (Q. 121).

IV. — DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ, scilicet de præceptis Decalogi, quæ pertinent ad justitiam (Q. 122).

VI. — DE FORTITUDINE
Quæ est tertia virtus cardinalis

Considerandum est : 1° De ipsa fortitudine (Q. 123 ad 128).
2° De partibus ejus (Q. 129 ad 138).
3° De dono fortitudinis correspondente (Q. 139).
4° De præceptis ad ipsam pertinentibus (Q. 140).

I. — DE IPSA FORTITUDINE. Consideratur autem : — 1° de ipsa fortitudine ; — 2° de actu præcipuo fortitudinis, scilicet de martyrio ; — 3° de vitiis fortitudini oppositis.

I. — DE IPSA FORTITUDINIS VIRTUTE (Q. 123).
II. — DE ACTU PRÆCIPUO FORTITUDINIS, scilicet DE MARTYRIO (Q. 124).
III. — DE VITIIS OPPOSITIS FORTITUDINI, scilicet :
§. 1. **Timor seu timiditas**, per excessum timoris (Q. 125).
§. 2. **Intimiditas**, per defectum timoris (Q. 126).
§. 3. **Audacia** (Q. 127).

II. — DE PARTIBUS FORTITUDINIS. Non assignantur fortitudini *partes subjectivæ*, quia non dividitur in multas virtutes specie differentes. Sed assignantur partes *quasi integrales* et *potentiales* : integrales, secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem, circa maxima pericula (Q. 128).

I. — AD ACTUM AGGREDIENDI, duplex est virtus :
§. 1. **Magnanimitas circa honores** (Q. 129), cum vitiis oppositis, scilicet :
I. — Per excessum :
A). Præsumptio (Q. 130).
B). Ambitio (Q. 131).
C). Inanis gloria, cum filiabus ejus : inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum præsumptio (Q. 132).
II. Per defectum :
Pusillanimitas (Q. 133).
§. 2. **Magnificentia circa sumptus** (Q. 134), cum vitiis oppositis, scilicet :
I. Parvificentia, per defectum (Q. 135).
II. Nimia profusio, per excessum (Q. 135).

II. AD ACTUM SUSTINENDI, duplex est virtus :
§. 1. **Patientia** (Q. 136).
§ 2. **Perseverantia** (Q. 137), cum vitiis oppositis, scilicet :
A). Mollities, per defectum (Q. 138).
B). Pertinacia, per excessum (Q. 138).

III. — DE DONO FORTITUDINIS huic virtuti correspondente (Q. 139).

IV. — DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS (Q. 140).

VII. — DE TEMPERANTIA

Quæ est quarta virtus cardinalis

Considerandum est : 1° De ipsa temperantia (Q. 141 et 142).
2° De partibus ejus (Q. 143 ad 169).
3° De præceptis ad ipsam pertinentibus (Q. 170).

I. — DE IPSA TEMPERANTIA. Tractandum est : — 1° de ipsa temperantia ; — 2° de vitiis oppositis.

I. — DE IPSA TEMPERANTIA (Q. 141).
II. — DE VITIIS OPPOSITIS, scilicet : INSENSIBILITAS, ET INTEMPERANTIA (Q. 142).

II. — DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ, in generali (Q. 143) — et in speciali, ut sequitur

I. — DE PARTIBUS INTEGRALIBUS, scilicet :
§. 1. **De verecundia** (Q. 144).
§. 2. **De honestate** (Q. 145).

II. — DE PARTIBUS SUBJECTIVIS, scilicet DE SPECIEBUS : sunt — 1° circa delectationes ciborum ; — 2° circa delectationes venereorum.

§. 1. **Circa delectationes ciborum**, considerandum est :
I. De abstinentia circa cibos et potus, communiter et circa hoc :
A). De ipsa abstinentia (Q. 146).
B). De actu abstinentiæ, qui est jejunium (Q. 147).
C). De opposito vitio, quod est gula. (Q. 148).
II. De abstinentia circa solum potum, et circa hoc :
A). De sobrietate (Q. 149).
B). De opposito, quod est ebrietas (Q. 150).

§. 2. **Circa delectationes venereorum**, considerandum est :
I. De castitate (Q. 151).
II. De virginitate, quæ est pars castitatis (Q. 152).
III. De vitio opposito castitati, scilicet de luxuria — sive in genere — sive in specie.
A). De luxuria in generali, et de filiabus ejus : cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri (Q. 153).
B). De luxuriæ partibus, scilicet : fornicatio, stuprum, raptus, adulterium, incestus, sacrilegium, et peccatum contra naturam (Q. 154).

II. — DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, scilicet DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS, scilicet :
§. 1. **De continentia** (Q. 155) **et de vitio opposito**, scilicet **incontinentia** (Q. 156).
§. 2. **De clementia et mansuetudine** (Q. 157), et de vitiis oppositis, scilicet :
A). Iracundia, quæ opponitur mansuetudini, et de filiabus ejus (Q. 158).
B). Crudelitas, quæ opponitur clementiæ (Q. 159).
§. 3. **De modestia.**
I. De ipsa modestia in communi (Q. 160).
***II. De** speciebus modestiæ*, scilicet :
A). **De humilitate** (Q. 161) — **et de superbia ei opposita** (Q. 162).

Qua occasione data, loquitur de peccato primi hominis, qui fuit peccatum superbiæ (Q. 163); de pœnis peccati primi hominis (Q. 164); et de tentatione primorum parentum (Q. 165).

B). De studiositate (Q. 166) — et

de curiositate ei opposita (Q. 167).
C). De modestia secundum quod consistit in exterioribus corporis motibus — et de eutrapelia, quæ est circa ludos (Q. 168).
D). De modestia in exteriori apparatu (Q. 169).
III. — DE PRÆCEPTIS TEMPERANTIÆ (Q. 170).

De Statibus particularibus

Seu de mediis in particulari quoad aliquos

Post considerationem de singulis virtutibus et vitiis quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc tractandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines, secundum ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter :

1° Secundum diversas gratias gratis datas.
2° Secumdum diversas vitas, activam scilicet, et contemplativam.
3° Secundum diversitatem officiorum et statuum.

I. — DE DIVERSIS STATIBUS SECUNDUM GRATIAS GRATIS DATAS (Q. 171 ad 178). Istæ gratiæ gratis datæ pertinent — ad cognitionem — ad locutionem — vel ad operationem.

I. — AD COGNITIONEM, QUÆ SUB NOMINE PROPHETIÆ COMPREHENDUNTUR. Considerandum est autem 1° de prophetia, et 2° de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

§. 1. De prophetia.
I. De essentia ejus (Q. 171).
II. De causa ipsius (Q. 172).
III. De modo propheticæ cognitionis (Q. 173).
IV. De divisione prophetiæ (Q. 174).

§. 2. De raptu (Q. 175).

II. — GRATIÆ GRATIS DATÆ QUÆ PERTINENT AD LOCUTIONEM.

§. 1. De gratia linguarum (Q. 176).
§. 2. De gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ (Q. 177).

III. — GRATIÆ GRATIS DATÆ QUÆ PERTINENT AD OPERATIONEM, QUÆ GRATIÆ MIRACULORUM VOCANTUR (Q. 178).

II. — DE DIVERSIS VITIS, CONTEMPLATIVA SCILICET ET ACTIVA.

1° DE DIVISIONE VITÆ PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM (Q. 179).
2° DE VITA COMTEMPLATIVA (Q. 180).
3° DE VITA ACTIVA (Q. 181).
4° DE COMPARATIONE ACTIVÆ AD CONTEMPLATIVAM (Q. 182).

III. — DE DIVERSITATE OFFICIORUM ET STATUUM HOMINUM.

I. — DE OFFICIIS ET STATIBUS IN GENERALI (Q. 183).

II. — DE STATU PERFECTORUM IN SPECIALI. Consideratio enim officiorum, quantum ad actus diversos, pertinet ad legis positores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in 3 ª parte agetur.

§. 1. De statu perfectionis in communi (Q. 184).
§. 2. De statu perfectionis episcoporum (Q. 185).
§. 3. De statu perfectionis religiosorum.
I. De his in quibus religion's status proprie consistit (Q. 186).
II. De his quæ competunt religiosis (Q. 187).
III. De differentia religionum (Q. 188).
IV. De religionis ingressu (Q. 189).

SUMMÆ THEOLOGICÆ

SECUNDA SECUNDÆ

PROLOGUS

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter : — uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, cum puta consideratur de hac virtute vel hoc vitio ; — alio modo quantum ad speciales status hominum, cum puta consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. — Primo ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status ; — secundo vero specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status.

Est autem considerandum circa primum, quod si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto : *Non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis,vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra, 1-2, quæst. 18, 72 et 73, quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis ; vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur, et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem : — quarum tres sunt theologicæ, de quibus primo est agendum ; — aliæ vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cum ars sit *recta ratio factibilium*, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 57, art. 3 et 4. Aliæ vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 61, art. 3. Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

De Fide

QUÆSTIO PRIMA

DE FIDE. — *In decem articulos divisa.*

Circa virtutes igitur theologicas — primo erit considerandum de fide ; — secundo, de spe ; — tertio, de charitate.

Circa fidem vero quadruplex consideratio occur-

QUÆST. I.— Hoc nomen *fides* varie a sacris scriptoribus usurpari : 1° sumitur pro *fidelitate*, quæ est virtus voluntatis, præbens constantiam in servandis promissis et conventionibus, de qua infra, quæst. 109, et Is. 11, 5 ; Rom. 3, 3 ; 1 Corint. 4, 2 ; Matth. 25, 21 : sumitur 2° pro *veracitate*, Jer. 7, 28 ; Apoc. 1, 5 : et 3° pro *fiducia*, Jacob. 1, 6 ; Matth. 8, 26 : et 4° pro *conscientia* seu judicio practico de agendis, Rom. 14, 23 : et 5° pro *fidei objecto*, Apoc. 2, 13 ; et in Symb. Athanas. : « Hæc est fides catholica, quam », etc. : sumitur 6° pro *habitu* vel *actu supernaturali intellectus, quo veritatibus a Deo revelatis, propter ipsius revelationem et auctoritatem, certo quidem, sed inevidenter assentimur.* Hæc est fides theologica, quam Apostolus ad Hæbræos describit : « Est autem fides sperandarum substantia rerum » (ὑπόστασις, id est, basis et fundamentum spei), « argumentum non apparentium » (scilicet ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, id est, convictio et certissima persuasio earum rerum quæ non videntur). — Hanc fidem ita definivit Concil. Vatic. in sess. 3, cap. 3 : « Fides divina seu theologica est virtus supernaturalis, qua, Dei et adjuvante et aspirante gratia, ab eo

rit : — prima quidem, de ipsa fide ; — secunda, de donis intellectus et scientiæ ipsi correspondentibus; — tertia, de vitiis oppositis ; — quarta, de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero — primo erit considerandum de ejus objecto ;— secundo, de ejus actu ;— tertio, de ipso habitu fidei.

Circa primum quæruntur decem : 1° utrum ob-

---

revelata vere esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest ». Quibus verbis, fides perfecte distinguitur a scientia naturali, et etiam fides divina a fide humana. — Nota esse quamdam acceptionem nominis fidei, qua sæpius lutherani abutuntur in S. Scripturis, nimirum ut fides accipiatur pro fiducia de divina misericordia, per quam remittuntur peccata ; et ita explicant universa testimonia Scripturæ, quibus asseritur nos per fidem justificari, v. g., Habac. 2; Rom. 3; Act. 15. Quæ sententia damnata fuit a Concil. Trid., ut infra. Unde hæretici fere omnes fidem non tam assensum quam fiduciam definiunt. — Vide quæst. 4 infra, art. 1. —

Definit. Eccl. — Ut lector totam de fide doctrinam in compendium redactam præ oculis habere possit, transcribere studuimus initio hujus quæst. quæ a Patribus Vaticanis proclamata et definita fuerunt, in re tanti momenti. — Concil. Vatican., sess. 3 : Nemo ignorat, hæreses, quas Tridentini Patres proscripserunt, dum, rejecto divino Ecclesiæ magisterio, res ad religionem spectantes privati cujusvis judicio permitterentur, in sectas paulatim dissolutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefactata est. Itaque ipsa sacra Biblia, quæ antea christianæ doctrinæ unicus fons et judex asserebantur, jam non pro divinis haberi, imo mythicis commentis accenseri cœperunt. Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina, quæ religioni christianæ utpote supernaturali instituto, per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, meræ quod vocant rationis vel naturæ regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere connitantur. Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicæ Ecclesiæ filiis a via veræ pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam, perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet Sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur. Quibus omnibus perspectis, fieri qui potest, ut non commoveantur intima Ecclesiæ viscera? Quemadmodum enim Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire; quemadmodum Christus venit, ut salvum faceret, quod perierat, et filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum : ita Ecclesia, a Deo populorum mater et magistra constituta, omnibus debitricem se novit, ac lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, confirmare bonos et ad meliora provehere, parata semper et intenta est. Quapropter nullo tempore a Dei veritate, quæ sanat omnia, testanda et prædicanda quiescere potest, sibi dictum esse non ignorans : Spiritus meus, qui est in te, et verba mea, quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo, amodo et usque in sempiternum. Nos itaque, inhærentes Prædecessorum Nostrorum vestigiis, pro supremo Nostro Apostolico munere veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermisimus. Nunc autem sedentibus Nobiscum et judicantibus universi orbis Episcopis, in hanc œcumenicam Synodum, auctoritate Nostra, in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri Cathedra in conspectu omnium, salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.— *Caput 2. De Revelatione :* Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci posse : invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur ; attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via seipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : « Multifariam, multisque modis, olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime, diebus istis, locutus est nobis in Filio ». Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ, in rebus divinis, humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore, cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum. Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt. Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt. Quoniam vero, quæ sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit, quam tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est indicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari. *Caput 3, De Fide :* Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatæ veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur. Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consen-

jectum fidei sit veritas prima; 2° utrum objectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum; id est, res, an enuntiabile; 3° utrum fidei possit subesse falsum; 4° utrum objectum fidei possit esse aliquid visum; 5° utrum possit esse aliquid scitum; 6° utrum credibilia debeant distingui per certos articulos; 7° utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus; 8° de numero articulorum;

---

taneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sanct auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, factai scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accomodata. Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: « Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis ». Et rursum scriptum est: « Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco ». Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cœcus: nemo tamen evangelicæ prædicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire; ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati, ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis, et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet eos qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per cœleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur: illi enim, qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eamdem revocandi. Quæ cum ita sint, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, tantam ne negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem. *Caput* 4. *De Fide et Ratione*: Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria, in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea, quæ facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quæ per Jesum Christum facta est, pronuntiat: « Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei ». Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit hæc a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis. Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu, inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem, veritati illuminatæ fidei contrariam, omnino falsam esse definimus. Porro Ecclesia, quæ, una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quæ fidei doctrinæ contrariæ esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatæ fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiæ conclusiones defendere, sed pro erroribus, potius, qui fallacem veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino. Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectæ sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea quæ sunt fidei, occupent et perturbent. Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est, humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum deposi-

9° de modo tradendi articulos in symbolo; 10° cujus sit fidei symbolum constituere.

---

tum, Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. *Canones : II. De Revelatione :* 1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationalis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit. 2. Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur; anathema sit. 3. Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere; anathema sit. 4. Si quis Sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit; anathema sit. *III. De Fide :* 1. Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; anathema sit. 2. Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit. 3. Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit. 4. Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari; anathema sit. 5. Si quis dixerit, assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quæ per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; anathema sit. 6. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint; anathema sit. *IV. De Fide et Ratione :* 1. Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari; anathema sit. 2. Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tamquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint; anathema sit. 3. Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit. — *In quonam sensu vere sit intelligenda vox* Fides : *Trident., sess. 6, can. 12* : Si quis dixerit, fidem justificantem esse fiduciam divinæ misericordiæ peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua justificamur; anat. sit. — *Vide initio tomi præcedentis Encycl. SS. D. N. Leonis XIII* « Æterni Patris », *de Philosophia christiana.*

Cfr. — *Auctores qui de fide specialiter tractaverunt :* S. Augustinus, *de Utilitate credendi* et *Epist.* 147 *(alias* 112); B. Albertus Magnus, *in 3 Sentent.;* S. Bonavent. et Halensis, *in 3 Sent.;* S. Thomas, *de Veritate,* 14, et *super Boetium de Trinit.:* Commentatores Summæ, et præcipue Bannes, Suarez, Valentia, Sylvius, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Tanner, Toletus, Serra, Billuart et Gonet; Becanus, *de Virtutib. theolog.;* Espargos, *Disput. de virtut. theolog.;* Reding, *de Fide;* Perrone, *de Virtutib. theolog.;* Schrader, *Commentar. de fide; de Fide, utrum imperari possit :* Denzinger, *Relig. Erkentniss,* lib. 3 et 4; Kleutgen, *Theol. der Vorz,* t. 3; Kilber, *de Fide,* in Theolog. Wirceburg.; Mazzella, *de Virtutib. infusis :* S. Ligorius, *in Theologia morali;* Muller, *Theologia moralis,* t. 2; Barré, *Tractat. de virtutibus,* etc., t. 2; Bouquillon, *de Virtutib. theologic.;* Parocchi, *Commentar. in concil. Vatican.;* Ciasca, *Examen super constitut. de fide, concil. Vatic.;* Perrone, *in Tract. de locis theolog.,* part. 3, sect. 1, de erroribus recentioribus, præcipue de abusu rationis ante fidem tractavit; Card. Pie, episc. Pictaviens., 2 *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent, et sur la première constitution dogmatique du Vatican;* Cardin. Zigliara, *Propædeutica ad S. Theologiam.*

ART. 1. — Fidem esse supponit ex 1ª. 2ᵐ, ubi probavit virtutes theologicas esse ponendas. — Nota quod objectum alicujus habitus seu potentiæ dividitur in *objectum materiale* et in *objectum formale. Objectum materiale* comprehendit illud omne quod per talem habitum vel potentiam attingitur; *objectum vero formale* est id quod per se et ratione sui attingitur a potentia vel habitu. Dividitur in objectum *formale quod,* et in objectum *formale quo :* primum est ratio illa quæ per se et ratione sui attingitur a potentia vel habitu, et cætera ratione illius attinguntur; secundum vero est ratio illa sub qua potentia vel habitus attingit objectum, seu id quo mediante ad illud terminatur : v. g., in potentia visiva, objectum formale *quod* est color, quia ille per se et ratione sui ab oculo percipitur; objectum formale *quo* vel *sub quo* est lux, quia mediante luce visus percipit colores; objectum vero materiale est omne corpus coloratum, quia omne corpus quod est affectum colore, a visu percipi potest. — Nota etiam quod in Deo triplex est veritas : 1ª *in essendo,* et est ipsa transcendentalis veritas, quæ est passio cujuscumque entis, et invenitur in Deo, ratione cujus dicitur verus Deus, et distinguitur a falsis diis. 2ª Veritas *in cognoscendo* est ipsa veritatis cognitio, et in Deo est summa et infinita ejus sapientia, ratione cujus omnia cognoscit ut sunt in se, et in nullius rei cognitione falli potest. 3ª Veritas *in dicendo* est propensio seu inclinatio ad verum dicendum; et hæc in nobis est virtus moralis, residens in voluntate; et in Deo est summa inclinatio ad verum dicendum, ratione cujus neminem fallere potest, sicut ratione suæ infinitæ sapientiæ a nemine falli potest (Gonet). — His positis, sic concluditur: 1° veritas prima in essendo, hoc est, Deus ut Deus, et ut excedit rationem naturalem, est *objectum fidei formale quod,* sive est subjectum de quo credimus ea quæ credimus : « pro tanto (ait B. Thomas, quæst. 14 de Ver., art. 8, ad 26) veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides ». 2° Veritas prima in cognoscendo et dicendo, sive Deus revelans ea quæ non apparent, est fidei *objectum formale sub quo,* id est, ratio formalis credendi : « ipsum testimonium veritatis primæ, se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis » : Joan. 18,37; 1 Thessal. 2,13; Gal. 1,12; Ephes. 3,3; 1 Joan. 5,9. 3. Materiale fidei objectum principaliter est Deus, se-

ARTICULUS PRIMUS

Utrum objectum fidei sit veritas prima.

3 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 2; et Ver. quæst. 14, art. 8, et quæst. 18, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim vide-

tur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad Divinitatem, quæ est veritas prima; sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas: quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 62, art. 3. Sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de Div. Nomin., ante fin. lect. 5, quod *fides est circa simplicem et semper existentem veritatem*. Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

RESPONDEO dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum *duo* habet, scilicet — id quod *materialiter* cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; — et id per quod cognoscitur, quod est *formalis* ratio objecti: sicut in scientia geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi, sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur.

Sic igitur **in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima**. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur tanquam medio.

Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

Et ideo **etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum**: sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est *ad secundum* de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum quod etiam charitas diligit proximum propter Deum, et sic objectum ejus proprie est ipse Deus, ut infra dicetur, quæst. 25, art. 1.

Articulus II

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

1 Sent., dist. 41, in Expos. litt., et 3, dist. 24, art. 1, quæst. 2; et 1 Contra, cap. 7; et Ver. quæst. 14, art. 8, corp., et ad. 5 et 12, et art. 12, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est art. præc. Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed: *Credo in Deum omnipotentem*. Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

---

cundario autem quidquid a Deo revelatur: multa enim sunt alia præter Deum, quibus fides assentitur; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent ordinem ad Deum. Unde patet ultimam fidei nostræ resolutionem fieri in auctoritatem divinam sicut in principium et in causam, quoad assensum quem fidelis præbet; sed ultimam fidei resolutionem quoad propositionem et revelationem credendorum fieri de via ordinaria in Ecclesiæ auctoritatem determinantis et testificantis hoc vel illud esse a Deo revelatum. Contra hanc sententiam, quæ est communis inter thomistas, aliqui, inter quos Lugo, docent resolutionem ultimam fidei, etiam quoad assensum, fieri saltem partialiter in auctoritatem Ecclesiæ. Hæretici autem protestantes asserunt ultimam resolutionem fidei nostræ etiam præcise quoad propositionem credendorum nullo modo fieri in Ecclesiam, sed in solam Scripturam, vel in internum Spiritus Sancti motum cuilibet fideli ad intelligendam Scripturam specialiter assistentis. Manichæi, et postea Abailardus, et tandem Rationalistæ, posuerunt rationem pro formali objecto fidei, dicendo nihil esse credendum. nisi quod humana ratione intelligitur. — Ex art. conclude fidem facere hominem digniorem seipso, scilicet facere hominem supra humanum: nam objectum intellectus, qui est altissima potentia, est verum in communi cui potest subesse falsum; objectum autem intellectus fide vestiti, est verum nullam falsitatem admixtam habens. — 1 Thessal. 2, 13; 2 Corint. 10, 6; Rom. 1, 5, et 4, 20.

Definit. Eccl. — Vide in proœmio, Concil. Vatic. cap. 3 et can. III, 2, 3. — *Syllab. Pii IX. proposit. damn.*: 9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum exculta, potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tamquam objectum proposita fuerint.

ART. 2. — Nunc quærit quale sit objectum fidei, quoad ejus modum: an scilicet sit aliquid simplex et incomplexum, vel complexum et enuntiabile. Fuerunt de hac re diversæ antiquorum opiniones, quas hic S. Thomas conciliat. — Ex resp. ad 2m erue aliam conclusionem, scilicet: actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 12: *Videmus nunc prr speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.* Sed visio patriæ est de incomplexo, cum sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

— Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cum ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia; et ita objectum fidei, cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

RESPONDEO dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 5. Et ideo ea quæ secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem; sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa.

Sic ergo objectum fidei *dupliciter* considerari potest: — *uno modo* **ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum,** scilicet res ipsa de qua fides habetur. — *Alio modo* **ex parte credentis; et secundum hoc, objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.**

Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos; et secundum aliquid utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad tertium dicendum quod visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est;* et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III

Utrum fidei possit subesse falsum.

3 P., quæst. 46, art. 2, ad 4; et 3 Sent., dist. 24, quæst. 3; et Potent., quæst. 4, art. 1, in princ. corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum: multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam et charitati: multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

ART. 3. — Quæstionis sensus est duplex, ait Billuart: primus, utrum fidei possit subesse falsum ex parte Dei revelantis: hoc est, utrum Deus etiam de potentia absoluta, possit per se, vel per alium mentiri seu dicere falsum? Priscillianistæ, volentes justificare errorem suum de mendacii liceitate, dicebant Deum de facto mentiri. Secundus sensus quæstionis est, utrum possit fidei subesse falsum ex parte credentis: hoc est, utrum possit ex fide divina elicere assensum falsum, seu credere aliquid esse verum et a Deo revelatum, quod non est verum, nec a Deo revelatum? Et ad hanc ultimam quæst., dicendum est quod fidei non potest subesse falsum ex parte credentis, id est, fides non potest inclinare ad assensum falsum, nec illum elicere. — Advertit Cajetanus, aliud esse sub vero esse falsum, et aliud sub vero esse cognitionem falsi. Primum est impossibile, quia illic datur intelligi quod unum oppositum est propria causa sui oppositi. Secundum autem ait esse verum, quia datur intelligi quod unum oppositum est ratio cognoscendi alterum, et ita fide qua assentimus vero, dissentimus falso. Quia ex cognitione veri dijudicamus oppositum esse falsum. Cæterum, quod assentire veritati sit ratio assentiendi falso, impossibile est, sicut etiam est impossibile quod charitas amet aliquid malum. — Ex catholicis, quidam singularem opinionem docuerunt, scilicet Deum de potentia absoluta falsum dicere posse aut decipere, non tamen mentiri, sicut potest hominem occidere, non tamen homicidium committere: ita Holcot, in 2, quæst. 2, art. 8; Alliencis, in 1, quæst. 12, art. 3; Gabriel, in 3, quæst. 1, dist. 38.

Script. S. — Numer. 23, 19, etc.; Tob. 2, 21; Luc, 21, 33; Joan. 3, 33; Rom. 3, 4; 1 Corint. 2, 5; 2 Timot. 1, 12; Hebr. 6, 17; 2 Petr. 1, 19; 1 Joan. 2, 21, et 5, 10; Apoc. 19, 11.

Definit. Eccl. — Errores doctoris Benti a Stephano episc. Parisiensi damnati ex jussu et cum approbatione Joannis XXI: Cap. 11. 1. Item quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendam certitudinem alicujus quæstionis. 2. Item quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. Error, si generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhæsionis loquitur. 4. Item quod nihil plus scitur propter scire theologiam. *Cap.* 13. 2. Item quod non est credendum nisi per se notum vel quod ex per se notis possit declarari. Ex litteris Stephani: « dicunt, ea esse nota et vera secundum philosophum, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duæ veritates contrariæ et quasi contra veritatem sacræ Scripturæ sit veritas in dictis gentilium damnatorum ». — *Proposit. Raym. Lulli a Gregor. XI damn.*: 98. Qui cognoscit per fidem ea quæ sunt fidei, potest decipi; sed qui cognoscit per rationem, non potest falli, nam fides potest errare et non errare. Et si homo errat per fidem, non habet tantam culpam, sicut si erraret per rationem. Et sicut verius cognoscimus ea quæ videmus, quam ea quæ palpamus; ita verius sumus dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem quam per fidem. Sed sicut palpando aliquando invenimus veritatem; ita etiam quandoque per fidem cognoscimus veritatem, sicut cœci qui aliquando inveniunt quæ volunt, aliquando non. — *Decret. Leonis X. in concil œcumenico Lateran. V*: ... Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus. — *Encycl. Pii IX, 9 nov.* 1846: .... Quo facilius populis illudant, atque incautos præsertim et imperitos decipiant, et in errores secum abripiant, sibi unis prosperitatis vias notas esse comminiscuntur, sibique philosophorum nomen arrogare non dubitant, perinde quasi phi-

2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Joan. 8, 56 : *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum ; vidit, et gavisus est.* Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari : sola enim sua voluntate carnem accepit ; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus ; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed, Christo jam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

— Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum, in 6 Ethic., cap. 2. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit, quæst. 4, art. 2 et 5. Ergo ei non potest subesse falsum.

RESPONDEO dicendum quod nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti : sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non

---

losophia, quæ tota in naturæ veritate investiganda versatur, ea respuere debeat, quæ supremus et clementissimus ipse totius naturæ auctor Deus, singulari beneficio et misericordia, hominibus manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem assequantur. Hinc præpostero sane et felicissimo argumentandi genere nunquam desinunt humanæ rationis vim et excellentiam appellare, extollere contra sanctissimam Christi fidem, atque audacissime blaterant, eam humanæ refragari rationi. Quo certe, nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem magis repugnans fingi vel excogitari potest. Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabilis æternæque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferunt, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat ; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat. Neque minori certe fallacia, Venerabiles Fratres, isti divinæ revelationis inimici humanum progressum summis laudibus efferentes, in catholicam religionem temerario plane ac sacrilego ausu illum inducere vellent, perinde ac si ipsa religio non Dei, sed hominum opus esset aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat. In istos tam misere delirantes percommode quidem cadit, quod Tertullianus sui temporis philosophis merito exprobrabat : *qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt* (de Præscript., c. 7). Et sane cum sanctissima nostra religio non ab humana ratione fuerit inventa, sed a Deo hominibus clementissime patefacta, tum quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex ejusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere, neque ab humana ratione deduci aut perfici unquam posse. Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem quemadmodum sapientissime docet Apostolus, *rationabile obsequium* exhibeat (Rom. 13, 1.). Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere firmiterque adhærere, quæ a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit ? Sed quam multa, quam mira, quam splendida præsto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem et *omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex cælorum Domino accepisse* (Chrys. hom. 1. in Is.), ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius extare, et quod firmioribus innitatur principiis. Hæc scilicet fides, vitæ magistra, salutis index, vitiorum omnium expultrix ac virtutum fœcunda parens et altrix, divini sui auctoris et consummatoris Christi Jesu nativitate, vita, morte, resurrectione, sapientia, prodigiis, vaticinationibus confirmata, supernæ doctrinæ luce undique refulgens ac cœlestium divitiarum ditata thesauris, tot prophetarum prædictionibus, tot miraculorum splendore, tot martyrum constantia, tot sanctorum gloria vel maxime clara et insignis, salutares proferens Christi leges ac majores in dies ex crudelissimis ipsis persecutionibus vires acquirens, universum orbem terra marique, a solis ortu usque ad occasum, uno Crucis vexillo pervasit, atque idolorum profligata fallacia, errorum depulsa caligine triumphatisque cujusque generis hostibus, omnes populos, gentes, nationes, utcumque immanitate barbaras ac indole, moribus, legibus, institutis diversas, divinæ cognitionis lumine illustravit, atque suavissimo ipsius Christi jugo subjecit, annuntians omnibus pacem, annuntians bona. Quæ certe omnia tanto divinæ sapientiæ ac potentiæ fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce æque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium præbeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit. — *Syllabus proposit. damnat. a Pio IX :* 3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum et populorum bonum curandum sufficit. 4. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant : hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat. 5. Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanæ rationis progressioni respondeat. 6. Christi fides humanæ refragatur rationi ; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. 7. Prophetiæ et miracula in sacris Litteris exposita et narrata, sunt poetarum commenta, et christianæ fidei mysteria philosophicarum investigationum summa ; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa ; ipseque Jesus Christus est mythica fictio. 8. Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt. — *Vide etiam in proœmio. Concil. Vatican., sess. 3, cap. 3 et 4, et canon. III, 4. et IV, 3.* — *Trident., sess. 6, cap. 9 :* Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Cfr : S. August., *de Doct. christiana,* lib. 1, cap 36, et *Enchirid.,* 18 ; S. Ambrosius. *Epist.* 37 ; S. Anselmus, *Cur Deus homo,* lib. 1. cap. 12 ; Melch. Cano, *de Locis,* lib. 2, cap. 3 ; Bellarm., lib. 1 *Controv.,* 1 ; Commentatores S. Thomæ, hic ; divers. tract. de fide, ut supra.

potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem, art. 1 hujus quæst., quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur quod **fidei non potest subesse aliquod falsum**.

Ad primum ergo dicendum quod, quia *verum* est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivæ virtutis; ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum : potest enim aliquis secundum justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cum fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis. — Et tamen neque etiam spei subest falsum: non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis), sed secundum auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur. — Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit: unde non refert ad charitatem utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum quod *Deum non incarnari* secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahæ; sed secundum quod cadit sub præscientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in 1 dictum est, quæst. 14, art. 13 et 15, et hoc modo cadit sub fide. Unde, prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana. Possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare; sed quod ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum. Unde, si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS IV

Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

1-2, quæst. 67, art. 3, corp., ad 1; et 3 P., quæst. 7, art. 3, corp., et ad 3; et 3 Sent., dist. 24, art. 2, quæst. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ, Joan. 20, 29: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Ergo de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Cor. 13, 12, di-

ART. 4. — In conclusione nota verbum *visis*, scilicet in speciali, non autem in generali: sic autem fides est de visis, ut patet ex resp. ad 2^m; ratio est quia non crederet, nisi videret ea esse credenda. Unde etiam ex resp. ad 3^m erui potest alia conclusio, scilicet quod lumen fidei facit videre ea quæ creduntur, sub ratione communi credibilis. — Nota cum Cajetano quod est differentia inter videre aliquid esse scibile, et videre aliquid esse credibile. Scibile namque est aliquid ex se; credibile autem ex testimonio; ac per hoc si constat aliquid esse scibile, constat illud esse verum, necessarium, etc. Si autem constat aliquid esse credibile, non constat propterea esse verum, sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile, ut quotidiana experientia, in judicum sententiis, per testes et propriam confessionem manifestat. — Nota etiam quod *videre*, in proposito sumitur pro tota latitudine visionis, ita quod non restringitur ad videre sic, vel sic; sed quocumque modo salvetur videre, sufficit. Dicimur enim videre non solum sensibile proprium, sed commune et per accidens. — Utrum vero fidei veritates sint evidenter credibiles? Resp. affirmativa est certa (cfr. hic resp. ad 2^m et ad 3^m; art 5, resp. ad 1^m; quæst. 2, art. 1, ad 1^m et art. 9, ad 3^m). Hæc veritas fuit illustrata præcipue a concil. Vaticano, sess. 3, cap. 3, et can. 3, 4 (vide in procemio quæst.), ex quo eruitur veritatem christianam esse credibilem, esse certo credibilem, et credibilem fieri per miracula et alia externa signa, etc. Quænam autem sint motiva credibilitatis religionis christianæ? Præcipua sunt vaticinia prophetarum de religione christiana et ejus auctore; miracula Christi et Apostolorum, et promissiones Christi adimpletæ in confirmationem religionis christianæ; modus mirabilis et divinus quo religio fuit propagata; martyrum constantia; doctrinæ sanctitas, et cætera enumerata in encycl. Pii IX, 9 nov. 1849 (vide art. præc.). — Rationalistæ et semirationalitæ, inter quos Hermes, Gunther et Froshammer, negantes vel imminuentes revelationem, et nimis extollentes humanam rationem, hujus art. doctrinæ contradixerunt, ut patet infra, ex eorum doctrina a S. Sede damnata. — Ex hoc art. habes quod ad credendum est necessaria pia voluntatis affectio. De hoc autem vide notata quæst. sequenti, art. 9. — De fontibus revelationis, vide definitiones in 1^a parte, quæst. 1, art. 8, pag. 19.

S. Script. De obscuritate fidei: 1 Corint. 13, 12; 2 Corint. 10, 5; 2 Petr. 1, 19. — *De credibilitate fidei:* Ps. 92, 5; Marc. 16, 20; Luc. 7; Joan. 10, 24, et 15, 24; Hebr. 2, 3-4; 1 Joan. 1, 2.

Definit. Eccles. — De obscuritate fidei. — Symbolum concilii Toletani XI (675):... partus Virginis nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur. Quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile; si exemplo, non erit singulare. — *Ex celeberrima. Epist. Gregor. IX ad magistros Parisienses* (1223): Cum enim theologiam secundum approbatas traditiones sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, sed Deo potentibus destruere omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum: ipsi, doctrinis variis et peregrinis abducti, redigunt caput in caudam et ancillæ cogunt famulari reginam, videlicet documentis terrenis cœleste, quod est gratiæ, tribuendo naturæ. Profecto, scientiæ naturalium plus debito insistentes, ad infirma et egena elementa mundi, quibus, dum essent parvuli, servierunt, reversi et eis denuo servientes, tanquam imbecilles in Christo, lacte, non solido cibo vescuntur, et videntur cor nequaquam gratia stabilisse: propter quod, spoliati gratuitis et in suis naturalibus vulnerati, ad memoriam non reducunt illud Apostoli, quod ipsos legisse credimus tam frequenter: « Profanas vocum novitates et falsi nominis scientiæ opiniones devita, quam quidam appetentes exciderunt a fide ». O im-

cit : *Videmus nunc per speculum in ænigmate;* et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, *quilibet sensus visus nominatur*, ut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Domini (serm.

---

providi et tardi corde in omnibus, quæ divinæ gratiæ assertores, Prophetæ videlicet, Evangelistæ ac Apostoli sunt locuti, cum natura per se quicquam ad salutem non possit, nisi gratia sit adjuta! Dicant præsumptores hujusmodi, qui doctrinam naturalem amplexantes verborum folia et non fructus auditoribus suis apponunt, quorum mentes, quasi siliquis pastæ, vacuæ remanent et inanes, et eorum anima non potest in crassitudine delectari, eo quod sitibunda et arida aquis Siloë currentibus cum silentio non potatur : sed eis potius, quæ de torrentibus philosophicis hauriuntur, de quibus dicitur : « Quo plus sunt potæ, plus sitiuntur aquæ », quia satietatem non afferunt, sed anxietatem potius et laborem : nonne, dum ad sensum doctrinæ philosophorum ignorantium Deum sacra eloquia divinitus inspirata extortis expositionibus, imo distortis inflectunt, juxta Dagon arcam fœderis collocant, et adorandam in templo Domini statuunt imaginem Antiochi? et dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem? Quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Credit denique intellecta natura, sed fides ex sui virtute gratuita intelligentia credita comprehendit, quæ audax et improba penetrat, quo naturalis negavit attingere intellectus. Dicant hujusmodi naturalium sectatores, ante quorum oculos gratia videtur proscripta; quod Verbum quod erat in principio apud Deum, factum est caro et habitavit in nobis, estne gratiæ an naturæ? Absit de cætero quod pulcherrima mulierum a præsumptoribus stibio peruncta oculos coloribus adulterinis facetur, et quæ a suo sponso circumamicta varietatibus et ornata monilibus prodit splendida ut regina, consutis philosophorum semicinctiis, veste sordida induatur. Absit ut boves fœdæ ac confectæ macie, quæ nullum dant saturitatis vestigium, speciosas devorent, crassasque consumant. Ne igitur hujusmodi dogma temerarium et perversum ut cancer serpat et inficiat plurimos, oporteatque filios perditos plorare Rachelem, præsentium vobis auctoritate mandamus, et districte præcipimus, quatenus, prædicta vesania penitus abdicata, sine fermento mundanæ scientiæ, doceatis theologicam puritatem, non adulterantes verbum Dei philosophorum pigmentis, ne circa altare Dei, videamini lucum velle contra præceptum Domini plantare. Sed contenti terminis a Patribus institutis, mentes auditorum vestrorum fructu cœlestis eloquii saginetis. — *Proposit. damnatæ a Stephano Parisiensi (vide art. præc.).* — *Proposit. Raym. Lulli a Greg. XI damn. Prop.* 96. Omnes articuli fidei et Ecclesiæ sacramenta ac potestas Papæ possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes. *Prop.* 97. Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem ; sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem quam per fidem. — *Gregor. XVI*, *Encycl. adversus Indifferentistas et Lammennaisium* (1832) : Eos imprimis affectu paterno complexi, qui ad sacras præsertim disciplinas et ad philosophicas quæstiones appulere, hortatores auctoresque iisdem sitis, ne solius ingenii sui viribus freti, imprudentes a veritatis semita in viam abeant impiorum. Meminerint Deum esse sapientiæ ducem emendatoremque sapientium (Sap. 7, 15), ac fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus, qui per Verbum docet homines scire Deum (Iren. l. 4, c. 10). Superbi seu potius insipientis hominis est, fidei mysteria, quæ exsuperant omnem sensum, humanis examinare ponderibus nostræque mentis rationi confidere, quæ naturæ humanæ conditione debilis est et infirma. — *Gregor. XVI damn. errores Georgii Hermes (26 sept.* 1835) :... Qui novitatis cupidine et æstu semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes, magistri existunt erroris, qui veritatis discipuli non fuerunt. Peregrinis quippe improbandisque doctrinis sacra ipsi inficiunt studia, et publicum etiam, si quod tenent in scholis et academiis, docendi magisterium profanare non dubitant, ipsumque, quod tueri se jactant, sacratissimum adulterare dignoscuntur fidei depositum. Atque inter hujusmodi erroris magistros, ex constanti et fere communi per Germaniam fama, adnumeratur Georgius Hermes, utpote qui audacter a regio, quem universa Traditio et SS. Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramite stravere, deflectens, quin et superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologicæ inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem... Hos igitur libros tradi jussimus theologis Germanicæ linguæ peritissimis omni ex parte diligentissime perscrutandos... Tandem rem totam ex integro discutiendam et examinandam voluimus ad Venerabiles Fratres Nostros S. R. E. Cardinales in tota republica christiana Inquisitores Generales. Hi autem omni studio, prout rei gravitas postulabat, cuncta et singula expendentes, post maturam discussionem coram Nobis habitam dijudicarunt, evanescere auctorem in cogitationibus suis pluraque in dictis operibus contexere absurda et a doctrina catholicæ Ecclesiæ aliena : præsertim vero circa naturam fidei et credendorum regulam; circa sacram Scripturam, Traditionem, revelationem et Ecclesiæ magisterium; circa motiva credibilitatis; circa argumenta queis existentia Dei adstrui confirmarique consuevit; circa ipsius Dei essentiam, sanctitatem, justitiam, libertatem, ejusdemque finem in operibus, quæ a theologis vocantur *ad extra;* necnon circa gratiæ necessitatem, ejusdemque ac donorum distributionem, retributionem præmiorum, et pœnarum inflictionem; circa protoparentum statum, peccatum originale, ac hominis lapsi vires... — *Encycl. Pii IX* (1846) : *vide art. præc.* — *Pii IX allocutio consistor.* (9 dec. 1854) :... Istis hominibus qui plus æquo vires efferunt humanæ rationis, ostendere oportet, plane id esse contrarium verissimæ illi sententiæ Doctoris gentium : « Si quis putet se aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit ». Demonstrandum illis est, quantæ sit arrogantiæ pervestigare mysteria, quæ revelare nobis dignatus est clementissimus Deus, eademque assequi complectique audere humanæ mentis imbecillitate et angustiis, cum longissime ea vires excedant nostri intellectus, qui ex Apostoli ejusdem dicto captivandus est in obsequium fidei. Atque hujusmodi humanæ rationis sectatores seu cultores potius, qui eam sibi certam veluti magistram proponunt, ejusque ductu fausta sibi omnia pollicentur, obliti certe sunt, quam grave et acerbum ex culpa primi parentis inflictum sit vulnus humanæ naturæ, quippe quod et obfusæ tenebræ menti, et prona effecta ad malum voluntas. Hinc celeberrimi ex antiquissima ætate philosophi, quamvis multa præclare scripserint, doctrinas tamen suas gravissimis erroribus contaminarunt ; hinc assiduum illud certamen, quod in nobis experimur, de quo loquitur Apostolus : « Sentio in membris meis legem repugnantem legi mentis meæ ». Nunc quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata extenuatum esse constet rationis lumen, et ex pristino justitiæ atque innocentiæ statu miserrime deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam veritatem? ecquis in tantis periculis, atque

33, cap. 5, circa med.). Sed fides est de auditis, secundum illud ad Rom. 10, 17 : *Fides ex auditu*. Ergo fides est de rebus visis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Hebr. 11, 1, quod *fides est argumentum non apparentium*.

RESPONDEO dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui *dupliciter : — uno modo* quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est *vel* per seipsum cognitum, sicut patet in principiis

---

in tanta virium infirmitate ne labatur et corruat, necessaria sibi neget ad salutem religionis divinæ et gratiæ cœlestis auxilia? quæ quidem auxilia benignissime iis largitur Deus, qui humili prece eadem flagitent, cum scriptum sit : « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam ». Idcirco conversus olim ad Patrem Christus Dominus altissima veritatum arcana patefacta haud esse affirmavit prudentibus et sapientibus hujus sæculi, qui ingenio doctrinaque sua superbiunt et præstare negant obsequium fidei, sed vere humilibus ac simplicibus hominibus, qui fidei divinæ oraculo nituntur et conquiescunt. Salutare hoc documentum eorum animis inculcetis oportet, qui humanæ rationis vim usque adeo exaggerant, illius ut ope mysteria ipsa scrutari audeant atque explicare, quo nihil ineptius, nihil insanius. Revocare illos contendite a tanta mentis perversitate, exponentes nimirum, nihil esse præstabilius a providentia Dei concessum hominibus, quam fidei divinæ auctoritatem, hanc nobis esse quasi facem in tenebris, hanc ducem quam sequamur ad vitam, hanc necessariam prorsus esse ad salutem, utpote quod « sine fide impossibile est placere Deo, et qui non crediderit, condemnabitur. » — *Breve Pii IX ad Archiep. Colon. contra errores Guntheri* (15 *jun.* 1857) : Atque illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum, quod Guntherianis libris humanæ rationi et philosoi phiæ, quæ in religionis rebus non dominari, sed ancillar- omnino debent, magisterii jus temere attribuatur, ac prop, terea omnia perturbentur quæ firmissima manere debenttum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quæ una semper atque eadem est, dum philosophia humanæque disciplinæ neque semper sibi constant neque sunt a multiplici errorum varietate immunes. — *Epist. Pii IX ad Archiep. Monacens., qua damnantur errores Jacobi Froschammer* (11 *dec.* 1862) : ... Auctor in primis edocet, philosophiam, si recta ejus habeatur notio, posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quæ naturalis ratio cum fide habet communia (tamquam commune scilicet perceptionis objectum), verum etiam ea, quæ christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem et ea omnia, quæ ad ipsum spectant atque sacratissimum Dominicæ Incarnationis mysterium, ad humanæ rationis et philosophiæ provinciam pertinere, rationemque, dato hoc objecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire. Etsi vero aliquam inter hæc et illa dogmata distinctionem auctor inducat, et hæc ultima minori jure rationi adtribuat, tamen clare aperteque docet, etiam hæc contineri inter illa, quæ veram propriamque scientiæ seu philosophiæ materiam constituunt. Quocirca ex ejusdem auctoris sententia concludi omnino possit ac debeat, rationem in abditissimis etiam divinæ sapientiæ ac bonitatis, immo etiam et liberæ ejus voluntatis mysteriis, licet posito revelationis objecto posse ex seipsa, non jam ex divinæ auctoritatis principio, sed ex naturalibus suis principiis et viribus ad scientiam seu certitudinem pervenire. Quæ auctoris doctrina quam falsa sit et erronea, nemo est, qui christianæ doctrinæ rudimentis vel leviter imbutus non illico videat planeque sentiat.... At vero in hoc gravissimo negotio, tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quæ ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo jure est progressa vel progredi potest. Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quæ supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si hæc isti temere asseverare audeant, sciant, se certo non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiæ doctrina recedere. Ex divinis enim litteris, et sanctorum Patrum traditione constat, Dei quidem existentiam multasque alias veritates ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci, sed illa reconditiora dogmata Deum solum manifestasse, dum notum facere voluit, « mysterium, quod absconditum fuit a sæculis et generationibus, et ita quidem, ut postquam multifariam multisque modis olim locutus esset patribus in prophetis, novissime nobis locutus est in Filio, per quem fecit et sæcula.... Deum enim nemo vidit unquam. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit ». Quapropter Apostolus, qui gentes Deum per ea, quæ facta sunt, cognovisse testatur, disserens de « gratia et veritate quæ per Jesum Christum facta est : Loquimur, inquit, Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est... quam nemo principum hujus sæculi cognovit... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum... Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei ». Hisce aliisque fere innumeris divinis eloquiis inhærentes SS. Patres in Ecclesiæ doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quæ naturalis intelligentiæ vi omnibus est communis, ab illarum rerum notitia, quæ per Spiritum Sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quæ non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt quæque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. Ex his omnibus patet, alienam omnino esse a catholicæ Ecclesiæ doctrina sententiam, qua idem Frohschammer asserere non dubitat, omnia indiscriminatim christianæ religionis dogmata esse objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ, et humanam rationem historice tantum excultam, modo hæc dogmata ipsi rationi tamquam objectum proposita fuerint, posse ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire. — *Syllab. proposit. a Pio IX damn.*: 8. Cum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt. 9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio, historice tantum exculta, potest ea suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint (*Vide alias proposit. Syllabi in art. præc.*). — *Concil. Vatic., sess.* 3, *cap.* 4 (*Vide in proœmio hujus quæst.*).

Definit. de motivis credibilitatis : — *Vide supra damnationem doctrinæ G. Hermes a Gregor. XVI* (26 *sept.* 1835). — *Theses quas D. Beautain subribere debuit* (8 *sept.* 1840) : 2. Revelatio mosaica cum certitudine per traditionalem oralem et scriptam Synagogæ et christianismi probatur. 3.

primis, quorum est intellectus; *vel* per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. — *Alio modo* intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam ; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod **nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum.**

Ad primum ergo dicendum quod Thomas *aliud vidit, et aliud credidit :* hominem vidit, et Deum credens confessus est, cum dixit : *Dominus meus et Deus meus.*

Ad secundum dicendum quod ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt : — uno modo in speciali ; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est in corp. art.; — alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quæ creduntur (1). Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum quod auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides; et sic non oportet ut hujusmodi res sint visæ.

Articulus V

Utrum ea quæ sunt fidei, possint esse scita.

Sup., art. 4, et infra, quæst. 4. art. 1 ; et 3 P., quæst. 7, art. 3; et 3 Sent., dist. 24, art. 2, quæst. 2, et 3; et 1 Contra, cap. 8; et Verit. quæst. 14, art. 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ sunt fidei, possint esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota : quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei, non sunt ignota : horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud 1 ad Tim. 1, 13 : *Ignorans feci in incredulitate mea* (1). Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei, a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrative probantur, sunt scita, quia *demonstratio est syllogismus faciens scire*. Sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrative probata a philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat a scientia quam

Revelationis christianæ probatio ex miraculis Christi desumpta, quæ testium ocularium sensus mentesque percellebat, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Hæc eadem probatio in traditione omnium christianorum orali et scripta reperire est. Qua duplici traditione illis demonstranda est, qui vel eam rejiciunt, vel quin admittant, requirunt. 4. Non habemus jus ab incredulo requirendi, ut divini Salvatoris nostri resurrectionem admittat, priusquam certæ probationes ipsi administratæ fuerint ; istæque probationes ex eadem traditione per ratiocinationem deducuntur. 5. Rationis usus fidem præcedit, et ad eam, hominem, ope revelationis et gratiæ, conducit. 6. Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis, Judæis per Moysen et christianis per Jesum Christum factæ, probare valet. — *Encycl. Pii IX.* 9. *nov.* 1846 *(Vide supra, art. 3).* — *Vatic., sess. 3, cap. 3, et can. III, 3. Vide in proœm. hujus quæst.*

Cfr. — De præcipuis fidei credibilitatis argumentis tractaverunt omnes apologetici qui nostris temporibus, modo vel oratorio vel didactico de christianæ religionis veritate locuti sunt. Ex Patribus et antiquis theologis consuli possunt : S. Augustinus, *de Utilitate credendi*, ad finem ; *Lib. contra Fundamentum*, cap. 4 ; *de Civit.*, lib. 1, c. 21-23, et lib. 22, cap. 5-10. Eusebius, *de Præparat. evangelica* et *de Demonstrat. evangelica*. S. Chrysostomus, *Homil. quod Christus sit Deus*. S. Justinus, *in utraque Apologia*. Tertullianus, *Apologetica* et *Lib. ad Scapulam*. Arnobius, *Contra gentes*. S. Vincent. Lirinensis, *Commonitorium*. S. Thomas, *Contra Gentes*, l. 1, cap. 6, et ibid. Ferrariensis. Savonarola, *Triumphus crucis*, lib. 2. Lud. Granat., *Catechismus*, p. 2. Valentia et Joann. a S. Thoma, hic; Bellarminus, *de Ecclesia* l. 4. Marsilius Ficinus, *de Relig. christiana*. Ludov. Vives, *de Veritate fidei christianæ*.

(1) Ita editi omnes. — Cod. Alcan. et Camer., *videre esse quæ creduntur.* — In margine Alcan. est, *credibilia,* ut legatur, *esse credibilia.*

Art. 5. — Sensus est : an de rebus quæ fide creduntur, possit haberi scientia proprie dicta, cujusmodi est illa quæ per demonstrationem acquiritur. — Ex resp. ad 3m eruitur alia conclusio, scilicet : ea quæ demonstratione probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea per fidem præsupponi ab iis, qui demonstrationem non habent. — Utrum objectum fidei possit esse evidens per aliam saltem cognitionem, ita nimirum, ut idem homo possit simul et per fidem et per evidentem notitiam (ut, v. g., scientiæ) cognoscere et sibi persuadere idem objectum, secundum idem, ut, v. g., Deum esse aut Deum esse unum? De qua quæst. duæ sunt theologorum sententiæ contrariæ : una negat, quæ est S. Thomæ, hic, et omnium thomistarum, et Scoti et Richardi, etc.; secunda affirmat idem secundum idem posse credi et simul cognosci evidenter : ita S. Bonavent., B. Albertus Magnus, Halensis, etc.

Definit. Eccles. — Vide art. præc. — Ad 4m : propter fidei certitudinem, nec opinio nec dubium potest esse cum fide : Proposit. damn. ab Innoc. XI (2 *mart.* 1679) : 21. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus. — *Gregor. XVI. in damnat. Operum Hermes* (26 *sept.* 1835), *vide art. præc. — Vatican., sess. 3, can. III,* 6 *(vide in proœmio hujus quæst.).*

(1) In Vulgata deest, *mea.*

fides; cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in 1 Poster. (text. ult.). Ergo etiam fides et scientia.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, hom. 26 in Evangel., a med., quod *apparentia non habent fidem, sed agnitionem.* Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita, non potest esse fides.

RESPONDEO dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa.

Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est, art. præc. Unde etiam **impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio.** Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem;* quam quidem visionem jam Angeli habent: unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit.

Id tamen **quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum**; et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt. **Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.**

Ad primum ergo dicendum quod infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia (1). Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est art. præc., ad 2 et 3.

Ad secumdum dicendum quod rationes quæ inducuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius, 2 cap. de Div. Nom., part 1, lect. 1. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est, part. 1, quæst. 1, art. 2.

(1) Ita optime cod. Alcan. — Editi passim: *Nec vident, nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia.* — Hinc Garcia, depravatum locum putans ex Tarrac., removet hæc. *in seipsis ut cognoscunt ea.* — Unde edit. Patav. habent, *nec vident, nec sciunt ea esse credibilia.*

Ad tertium dicendum quod ea quæ demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, *a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio*, sicut et supra dictum est, in corp., de scientia et fide; sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides (1) de eodem secundum quid, scilicet de subjecto, sed non secundum idem: potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid (2) aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide; alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia *scitum* est visum, et *creditum* est non visum, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VI

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.

3 Sent., dist. 25, quæst. 1, art. 1, corp., et art. 2, ad 6; et I Cor. 15, princ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur, est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., scilicet veritas prima; et sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

ART. 6. — Ex his collige quod articulus fidei est propositio catholica primario ad fidem pertinens, et specialem habens ad credendum difficultatem (Sylvius).

(1) Ita cum cod. Alcan. (qui post verbum *potest* addit *quidem*) aliisque veteres editiones, et Nicolaius. — Garcia, quem sequuntur edit. Patavinæ, emendat, *et opinio.*

(2) Al., *et aliquis.*

3. Præterea, sicut a quibusdam dicitur, *articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum*. Sed credere est voluntarium: quia, sicut Augustinus dicit, tract. 24 in Joan., aliquant. a princ., *nullus credit nisi volens*. Ergo videtur quod inconvenienter distinguàntur credibilia per articulos.

— Sed contra est quod Isidorus dicit : *Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam*. Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam : quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

RESPONDEO dicendum quod nomen articuli ex græco videtur esse derivatum : ἄρθρον enim in græco (1), quod in latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum : et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli ; et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum ; et similiter in rhetorica *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius, in 4 Rhetoricæ, ad Heren., aliquant. ante med., quod *articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo : « Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti »*.

Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst. Et ideo **ubi ocurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus ; — ubi autem multa secundum eamdem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi** : sicut aliam difficultatem habet ad videndum (2) quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit ; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere ; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se ; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia : sicut etiam in sciëntiis (3) quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patriâ, secundum illud Hebr. 11, 1 : *Fides est substantia sperandarum rerum*, ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directe nos ordinant ad vitam æternam : sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium Incarnationis Christi, et alia hujusmodi ; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem : sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis vel incarnationis Christi ; et secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum quod ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter : — uno modo ex parte ipsius rei creditæ ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima ; et ex hac parte articuli non distinguuntur. — Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri ; et sic ratio formalis credibilis est ut sit *non visum ;* et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod illa definitio datur de articulo magis secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationem, prout à græco derivatur : unde non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere ;* et *sine fide impossibile est placere Deo*, ut Apostolus dicit, Hebr. 11, 6.

ARTICULUS VII

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Inf., quæst. 174, art. 6, corp. ; et 3, Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, quæst. 1 ; et I Cor. 2, princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem : quia, ut Apostolus dicit, ad Hebr.

(1) Nicolaius, *græce*.

(2) Ita codices, et editi omnes. — An *ad credendum*? conjectura est Nicolai.

(3) Ita Nicolaius et edit. Patav. 1712. — Al., *in aliis scientiis*.

Art. 7. — Nota vim fundamentalem probationis primæ conclusionis, scilicet quod una sit fides antiquorum et modernorum, quoniam et illorum et istorum eadem est Ecclesia, ut a symbolo habetur per ly « credo unam sanctam Ecclesiam catholicam ». Nec obstat diversitas temporum, quoniam sufficit quod idem est objectum fidei secundum se, quia ex tali unitate rei fides accipit unitatem (Porrecta). — Inde sequitur : 1° nullam fidei veritatem definiri quæ non fuerit ab Apostolis cognita ; 2° Ecclesiam quando definit aliquod dogma fidei, non condere articulum omnino novum ; sed partim declarare quid in Scriptura vel Traditione contineatur ; partim definire ac præcipere ita esse credendum, quomodo antea non passim credebatur explicite. Sed erat quidem fidei priusquam definiretur ab

11, 1, *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est, propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum, in 2 Metaph., text. 1 et 2. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: *Dei enim donum est*, ut dicitur Ephes. 2, 8. Cum ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit a perfectis, ut Boetius dicit in lib. 3 de Consolatione, prosa 10, parum a princ. Ergo etiam videtur quod operatio gratiæ a perfectis initium sumpserit; ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deuter. 32, 7: *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi.* Sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim *sicut tempore prius, ita et cæteris abundantius*, ut dicit Glossa interl., super illud Rom. 8: *Nos ipsi primitias Spiritus habentes.* Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, hom. 16 in Ezech., a med., et Hugo de S. Victore, lib. 1 de Sacram., art. 10, cap. 6: *Secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum...; et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.*

RESPONDEO dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur; in quibus principiis ordo quidem invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: *Impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 9 et seq. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit* (1). In *esse* enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanæ implicite continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi.

Sic ergo dicendum est quod **quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem**: quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licet implicite. — Sed **quantum ad explicationem crevit numerus articulorum**: quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus, quæ a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Exod. 6, 2: *Ego sum Deus Abraham*,

(1) Vulgata: *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.*

Ecclesia, et consequenter oppositum tenentes jam errabant in fide, sed inculpabiliter, quia non errabant in fide definita (Sylvius). — Hunc progressum B. Albertus Magnus aptissime sic definivit: « Potius profectus fidelis in fide, quam fidei in fideli » (3, dist. 25, art. 1).

Montanistæ, Manichæi, Fratricelli, abbas Joachim et alii quidam recentiores expectantes novam effusionem et revelationem Spiritus Sancti, docuerunt articulos fidei, secundum substantiam accepturos augmentum. Econtra, recentiores theologi Germani dixerunt dogmata in tantum explicite posse proficere, ut ratio humana possit ea et intelligere et perspicere; quorum doctrina condemnata fuit a Pio IX *(vide art. 4, supra).*

Script. S. — Joan. 14, 26, et 15, 15, et 16, 13; Act. 2, 17; 1 Corint., 13, 9; 2 Corint. 3, 11; Galat. 4, 4; Ephes. 1, 10, et 2, 10; 1 Timot. 6, 20; 2 Timot. 1, 13, et 8, 10; Hebr. 1, 1; 1 Petr. 1, 20.

Definit. Eccl. — Encycl. Pii IX, 9 *nov.* 1846 *(supra. art. 3). — Epist ad archiepisc. Colon.* 15 *jun.* 1857 *(supra. art. 4). — Proposit. Syllabi* 5 *(supra, art. 3). — Vatican., cap.* 4 *(vide proœm. huj. quæst.). — Trident.*, *sess.* 4: Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus Apostolicæ Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis, et morum disciplinæ, omni creaturæ prædicari jussit: perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto Traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon Traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit, etc. *Ibid., sess.* 6, *in proœmio:* S. Synodus..... exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis, quam Sol justitiæ Christus Jesus, fidei nostræ auctor et consummator, docuit, Apostoli tradiderunt, et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit.

Cfr. Suarez, *de Fide*, disp. 2, sect. 6; Becanus, cap. 2; De Lugo, disp. 3; Bellarm., *de Verbo Dei*, lib. 4; Franzelin, *de Traditione;* Mazzella, disp. 2; Bannes, hic; Van Loo, *Introduct. in theolog. dogmat.*

Deus Isaac, Deus Jacob; et nomen meum (1) *Adonai non indicavi eis;* et David dicit, Psal 118, 100: *Super senes intellexi;* et Apostolus dicit, ad Ephes. 3, 5: *In aliis generationibus non est agnitum* (2) (mysterium Christi), *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et prophetis.*

Ad primum ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo; quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit, ad Hebr. 11, 13: *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes.* Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur; et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit: — uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures, per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis; — alio modo ex parte addiscentis: sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus, ad Galat. 3, comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum quod ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet *agens* et *materia*. — Secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius; et sic natura a perfectis sumit exordium: quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. — Secundum vero ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius; et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio Spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I ad Cor. 12; et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum: unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*, ad Galat. 4. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt: quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est juventuti propinquior.

(1) Vulgata: *Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum,* etc.

(2) Ibid., *agnitum filiis hominum.*

Articulus VIII

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur

2 Sent., dist. 25, quæst. 1, art. 2; et Opusc. 3, cap, 255; et opusc. 5, per tot.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est, art. 5 huj. quæst. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem: unde et Philosophus hoc in 12 Metaph., text. 52 et seq., probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo *Deum esse unum* non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum *omnipotentem*, ita etiam quod credamus eum *omnia scientem* et *omnibus providentem;* et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii,

Art. 8.— Adverte quod Auctor, articulos fidei ex parte rei creditæ enumerandos arbitrans, distinctionem illam famosam juxta numerum Apostolorum prætermisit, ea ratione, quia accidit articulis fidei quod ab uno vel a pluribus sint. Et simile invenies inferius de Symboli nomine quod non a colligentium, sed collectorum pluralitate diffinitur eadem ratione, quia scilicet accidit Symbolo pluralitas colligentium; in cujus signum Athanasius solus Symbolum collegit. — *In resp. ad* 1m perspice, tu qui omnem rationem putas demonstrationem, quod Auctor hic explicat quod philosophi non potuerunt naturali ratione investigare quod solus Deus sit colendus, et quæ de providentia ac omnipotentia ejus tenemus (Cajetanus). — *Ex resp. ad* 1m collige etiam: Deum esse unum, et alia demonstrabilia, si accipiuntur secundum litteram solum explicatam, non sunt articuli fidei simpliciter dictæ; si vero accipiantur sicut fides supponit, id est, secundum sensum in littera illa a catholicis subintellectum, sunt articuli fidei simpliciter sumptæ. Primo modo, pertinent ad fidem tamquam ejus præambula; secundo modo, tamquam ei essentialia (Porrecta). — *Ad* 4m nota quod aliud est mitti et aliud venire, cum Pater non mittatur, sed veniat ad sanctificationem animarum. — *Ad* 5m: Filio articulus attribuit dominium: *Dominum nostrum.* In Domini nomine, importatur sapientia. — Hic S. Thomas non loquitur solum de Symbolo Apostolorum, sed etiam de Symbolo Niceno, ut patet ex arg. 5.

secundum illud Joan. 14, 9 : *Qui videt me, videt et Patrem*. Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre et Filio, et eadem ratione de Spiritu Sancto.

4. Præterea, persona Patris non est minor quam Filii et Spiritus Sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus Sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicuti personæ Patris et personæ Spiritus Sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundum divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis ; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui Sancto, scilicet quod *locutus est per prophetas*. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

— Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis (Vid. etiam cap. *Qui episcopus*, dist. 23.)

RESPONDEO dicendun quod, sicut dictum est art. 4 et 6 huj. quæst., illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducimur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur : scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. 5. Unde dicitur Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Et ideo **prima distinctio credibilium est quod quædam pertinent ad majestatem Divinitatis, quædam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi**, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur 1 ad Tim. 4.

Circa majestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur : — primo quidem, unitas Divinitatis; et ad hoc pertinet primus articulus; — secundo, trinitas personarum; et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas ; — tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria : quorum primum pertinet ad *esse* naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis ; secundum vero pertinet ad *esse* gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam ; tertium vero pertinet ad *esse* gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli : — quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi ; — secundus, de nativitate ejus ex Virgine ; — tertius, de passione ejus, et morte, et sepultura;— quartus est de descensu ad inferos ; — quintus est de resurrectione ; — sextus, de ascensione ; — septimus, de adventu ad judicium : **et sic in universum sunt quatuordecim.**

Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem : tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt : puta circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus: quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum quod ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quamdam, ut in 1 dictum est, quæst. 13, art. 8. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum quod Patris, et Filii, et Spiritus Sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum ; quantum vero ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii : non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus Sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem ; quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem *omnipotentem*, et *æternum*; sed non credidit Filium *coæqualem et consubstantialem Patri* : et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus Sancti. Et similiter etiam conceptio Christi, et nativitas, et etiam resurrectio, et vita æterna, secundum unam rationem possunt conprehendi sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur; et secundum aliam rationem possunt distingui, in quantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum quod Filio et Spiritus Sancto convenit mitti ad sanctificandum creaturam ; circa quod plurima credenda occurrunt : et ideo circa personam Filii et Spiritus Sancti plures articuli multiplicantur, quam circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut in 1 dictum est, quæst. 43, art. 4.

Ad quintum dicendum quod sanctificatio creaturæ per gratiam, et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui Sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio ; et ideo utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum Sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum quod in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari : unum scilicet quod *sacramentum* est ; et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis ; aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur ; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

Articulus IX

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur

3 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2 ; et Opusc. 5 et 6.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet ; dicitur enim Deut. 4, 2 : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo* (1). Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

Art. 9. — Non quærit an convenienti vel ordine vel distinctione recenseantur articuli : id enim determinavit art. 8 ; sed an conveniens fuerit præcipua capita eorum quæ credi debent, in symbolum aliquod redigi. Symbolum origine græcum est (συμβάλλειν), et significat aliquando signum, et aliquando collationem plurium rerum in communi. Deffinitur autem symbolum : Summa articulorum fidei, qui omnibus credendi proponuntur. Tria sunt Symbola præcipua in Ecclesia usitata : Symbolum Apostolorum, Symbolum Nicæno—Constantinopolitanum, et Symbolum S. Athanasii. — In hoc art. et sequenti, adverte diligenter quod Auctor pro eodem computat auctoritatem universalis Ecclesiæ, generalis synodi et Papæ, ut patet in utroque articulo ad oppositum. Et ratio est quia Papa est pastor et episcopus universalis Ecclesiæ cum plenissima potestate (Cajetanus). — In arg. *sed contra* allegat S. Doctor Ecclesiæ universalis auctoritatem et infallibilitatem : ideo huic articulo addidimus definitiones hunc præcipue punctum determinantes.

S. Script. Os. 9,19 ; Matth. 10, 14, et 16, 18, et 28, 16-20 ; Marc. 16,15 ; Luc. 10,16 ; Joan. 3, 10, et 14, 16-26, et 15, 26, et 16,13, et 20, 21 ; Act. 15, 6-24 ; Ephes. 4 ; Galat. 1, 6 ; 1 Timot. 3,15 ; 1 Joan. 2,24.

Definit. Eccles. — Concil. Lateran. sub S. Martino I (649). *Can.* 17. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem omnia, quæ tradita sunt et prædicata sanctæ catholicæ et apostolicæ Dei Ecclesiæ, perindeque a sanctis Patribus et venerandis universalibus quinque Conciliis usque ad unum apicem, verbo et mente, condemnatus sit. *Can.* 18. Si quis secundum sanctos Patres consonanter nobis pariterque fide non respuit et anathematizat anima et ore omnes, quos respuit et anathemamatizat, nefandissimos hæreticos cum omnibus impiis eorum conscriptis usque ad unum apicem sancta Dei Ecclesia catholica et apostolica, hoc est, sanctæ et universales quinque synodi, etc. — *Professio fidei præscripta a S. Leone IX :* Porro anathematizo omnem hæresim extollentem se adversus sanctam Ecclesiam catholicam, pariterque eum, quicumque aliquas scripturas præter eas, quas catholica Ecclesia recipit, in auctoritate habendas esse crediderit vel veneratus fuerit. Quatuor concilia omnimode recipio et velut quatuor Evangelia veneror : quia per quatuor partes mundi universalis Ecclesia, in his tanquam in quadro lapide, fundata consistit . . . Pari modo recipio et veneror reliqua tria concilia . . . . Quidquid supradicta septem sancta et universalia concilia senserunt et collaudaverunt, et sentio et collaudo, et quoscumque anathematizaverunt, anathematizo. — *Articuli de quibus suspecti errorum Wicleffi et Hussi, debent ex mandato Martini V interrogari :* 5. Item, utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense, universalem Ecclesiam repræsentet. 6. Item, utrum credat, quod illud, quod sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam repræsentans, approbavit et approbat in favorem fidei, et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum ; et quod condemnavit et condemnat esse fidei vel bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato, credendum et asserendum. 7. Item, utrum credat, quod condemnationes Joannis Wicleff, Joannis Hus, et Hieronymi de Praga, factæ de personis eorum, libris et documentis per sacrum generale Constantiense concilium, fuerint rite et juste factæ, et a quolibet catholico pro talibus tenendæ et firmiter asserendæ. — *Errores Lutheri a Leone X damn. 13 maii* 1520 *:* 27. Certum est, in manu Ecclesiæ aut Papæ prorsus non esse statuere articulos fidei, imo nec leges morum seu bonorum operum. 28. Si Papa cum magna parte Ecclesiæ sic vel sic sentiret, nec etiam erraret ; adhuc non est peccatum aut hæresis, contrarium sentire, præsertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum. 29. Via nobis facta est enervandi auctoritatem conciliorum, et libere contradicendi eorum gestis, et judicandi eorum decreta, et confidenter confitendi quidquid verum videtur, sive probatum fuerit sive reprobatum a quocumque concilio. 30. Aliqui articuli Joannis Huss condemnati in concilio Constantiensi sunt christianissimi, verissimi et evangelici, quos nec universalis Ecclesia posset damnare. — *Professio fidei præscripta a Pio IV.* Apostolicas et ecclesiasticas traditiones, reliquasque ejusdem Ecclesiæ observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto ; nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor... Cætera omnia a sacris canonibus, et Œcumenicis conciliis, ac præcipue a S. Tridentina Synodo tradita, definita et declarata, indubitanter recipio atque profiteor ; simulque contraria omnia atque hæreses quascumque ab Ecclesia damnatas, rejectas atque anathematizatas, ego pariter damno, rejicio et anathematizo. — *Proposit. Quesnelli. damn. a Clem. XI constit.* « Unigenitus » (8 *sept.* 1713) : 72. Nota Ecclesiæ christianæ est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos cœli, et omnes electos et justos terræ et omnium sæculorum. 73. Quid est Ecclesia, nisi cœtus filiorum Dei, manentium in ejus sinu, adoptatorum in Christo, subsistentium in ejus persona, redemptorum ejus sanguine, viventium ejus spiritu, agentium per ejus gratiam, et expectantium gratiam futuri sæculi ? 74. Ecclesia, sive integer Christus, incarnatum Verbum habet ut caput, omnes vere sanctos ut membra. 75. Ecclesia est unus solus homo compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona ; unus solus Christus compositus ex pluribus sanctis, quorum est sanctificator. 76. Nihil spatiosius Ecclesia Dei : quia omnes electi et justi omnium sæculorum illam componunt. 77. Qui non ducit vitam

(1) Vulgata :... *nec auferetis ex eo.*

2. Præterea, sicut Apostolus dicit, ad Ephes, 4, 5, *una est fides*. Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum : *Credo in unum Deum*.

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de

---

dignam Filio Dei et membro Christi, cessat interius habere Deum pro Patre et Christum pro capite. 78. Separatur quis a populo electo, cujus figura fuit populus judaicus et caput est Jesus Christus, tam non vivendo secundum Evangelium, quam non credendo Evangelio. — *Constit. Clement. XI* « Vineam Domini » *De Silentio obsequioso* (16 *jul.* 1705) : 25. Ut quævis imposterum erroris occasio penitus præcidatur, atque omnes catholicæ Ecclesiæ filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed et interius obsequendo, quæ vera est orthodoxi hominis obedientia, condiscant, hac nostra perpetuo valitura constitutione, obedientiæ, quæ præinsertis Apostolicis constitutionibus debetur, obsequioso illo silentio minime satisfieri ; sed damnatum in quinque præfatis propositionibus Janseniani libri sensum, quem illarum verba præ se ferunt, ut præfertur, ab omnibus Christi fidelibus ut hæreticum, non ore solum, sed et corde recipi ac damnari debere ; nec alia mente, animo aut credulitate supradictæ formulæ subscribi licite posse, ita ut, qui secus aut contra quoad hæc omnia et singula senserint, tenuerint, prædicaverint, verbo vel scripto docuerint aut asseruerint, tamquam præfatarum Apostolicarum constitutionum transgressores omnibus et singulis illarum censuris et pœnis omnino subjaceant, eadem auctoritate Apostolica decernimus, declaramus, statuimus et ordinamus. — *Proposit. Synodi Pistoriensis, damn. a Pio VI, in bulla* « Auctorem fidei » (28 *aug.* 1794). *De Obscuratione veritatum in Ecclesia*. 1. Propositio, quæ asserit, « postremis hisce sæculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quæ sunt basis fidei et moralis doctrinæ Jesu Christi » : hæretica. *De Potestate communitati Ecclesiæ attributa, ut per hanc pastoribus communicetur*. 2. Propositio, quæ statuit, « potestatem a Deo datam Ecclesiæ, ut communicaretur pastoribus, qui sunt ejus ministri pro salute animarum » ; sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas : heretica. *Calumniæ adversus aliques decisiones in materia fidei ab aliquot sæculis emanatas*. 12. Assertiones Synodi complexive acceptæ circa decisiones in materia fidei ab aliquot sæculis emanatas, quas perhibet velut decreta ab una particulari Ecclesia vel paucis pastoribus profecta, nulla sufficienti auctoritate suffulta, nata corrumpendæ puritati fidei ac turbis excitandis, intrusa per vim, e quibus inflicta sunt vulnera nimium adhuc recentia : falsæ, captiosæ, temerariæ, scandalosæ, in Romanos Pontifices et Ecclesiam injuriosæ, debitæ apostolicis constitutionibus obedientiæ derogantes, schismaticæ, perniciosæ, ad minus erroneæ. *De Coagmentatione corporis Ecclesiæ*. 15. Doctrina, quæ proponit Ecclesiam considerandam velut unum corpus mysticum coagmentatum ex Christo capite et fidelibus, qui sunt ejus membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate ; intellecta hoc sensu, ut ad corpus Ecclesiæ non pertineant nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate : heretica. *De nationali Concilio convocando*. 85. Propositio enuntians, qualemcumque cognitionem ecclesiasticæ historiæ sufficere, ut fateri quisque debeat, convocationem concilii nationalis unam esse ex viis canonicis, qua finiantur in Ecclesia respectivarum nationum controversiæ spectantes ad religionem ; sic intellecta, ut controversiæ ad fidem et mores spectantes in Ecclesia quacumque subortæ per nationale concilium irrefragabili judicio finiri valeant ; quasi inerrantia in fidei et morum quæstionibus nationali concilio competeret : schismatica, hæretica. — *Encycl. Gregor. XVI adversus La Mennais* (1834) : Cæterum lugendum valde est, quonam prolabantur humanæ rationis deliramenta, ubi quis novis rebus studeat atque contra Apostoli monitum nitatur plus sapere quam oporteat sapere, sibique nimium præfidens veritatem quærendam autumet extra catholicam Ecclesiam, in qua absque vel levissimo erroris cœno ipsa invenitur, quæque idcirco columna ac firmamentum veritatis appellatur et est. Probe autem intelligitis, Venerabiles Fratres, nos hic loqui etiam de fallaci illo haud ita pridem invecto philosophiæ systemate plane improbando, quo ex projecta et effrenata novitatum cupiditate veritas, ubi certo consistit, non quæritur, sanctisque et apostolicis traditionibus posthabitis, doctrinæ aliæ inanes, futiles, incertæ, nec ab Ecclesia probatæ adiguntur, quibus veritatem ipsam fulciri ac sustineri, vanissimi homines arbitrantur. — *Vide supra, art.* 4, *litteram Pii IX ad Archiepisc. Monacensem* (11 *déc.* 1862). — *Litteræ Pii IX ad archiep. Monacens.* (21 *déc.* 1863) : Dum vero debitas illis referimus laudes quod professi sint veritatem quæ ex catholicæ fidei obligatione necessario oritur, persuadere Nobis volumus, noluisse obligationem, qua catholici magistri ac scriptores omnino adstringuntur, coarctare in iis tantum, quæ ab infallibili Ecclesiæ judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Atque etiam Nobis persuademus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhæsionem, quam agnoverunt necessariam omnino esse ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos, obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur. Namque etiamsi ageretur de illa subjectione, quæ fidei divinæ actu est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea, quæ expressis œcumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum hujusque Apostolicæ Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Sed cum agatur de illa subjectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiæ afferant utilitates, idcirco ejusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut præfata Ecclesiæ dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant tum decisionibus, quæ ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus, quæ communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicæ veritates et conclusiones ita certæ, ut opiniones eisdem doctrinæ capitibus adversæ quamquam hæreticæ dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram. — *Proposit. Syllab. a Pio IX damn.* : 19. Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quæ sint Ecclesiæ jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat. 20. Ecclesiastica potestas suam auctoritatam exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu. 21. Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem catholicæ Ecclesiæ esse unice veram religionem. 22. Obligatio, qua catholici magistri et scripto-

articulis fidei, sicut supra dictum est, art. præc. Sed in symbolo Patrum (1) non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit exponens illud Joan. 14, 1 : *Creditis in Deum, et in me credite*, tract. 39 in Joan., a med. : *Petro aut Paulo credimus; sed non dicimur credere nisi in Deum*. Cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur : *In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*.

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi, et publice. Quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

— Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis ; hoc enim promisit Dominus discipulis, Joan. 16, 13, dicens : *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 11, 6, *accedentem ad Deum oportet credere*. Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo **necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi**, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen *symboli* est acceptum.

Ad primum ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure ; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem : quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum ; quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potius ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum quod in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas ; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio continentur implicite, secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod convenit fidei formatæ, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri ; et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, ut dictum est in respons. ad 2.

Ad quintum dicendum quod si dicatur : *In sanctam Ecclesiam catholicam*, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam*. — Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi *in*, sed simpliciter dicatur : *Sanctam Ecclesiam catholicam*, sicut etiam Leo papa dicit (hoc habet Rufinus in Exposit. symb., inter Opera Cypriani).

Ad sextum dicendum quod quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

---

res omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quæ ab infallibili Ecclesiæ judicio, veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. 23. Romani Pontifices et Concilia œcumenica, a limitibus suæ potestatis recesserunt, jura principum usurparunt, atque etiam in rebus fidei et morum definiendis errarunt. — *Concil. Trident., sess. 3* : Quare Symbolum fidei, quo sancta Romana Ecclesia utitur, tanquam principium illud, in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt, ac fundamentum firmum et unicum, contra quod portæ Inferni nunquam prævalebunt, totidem verbis, quibus in omnibus Ecclesiis legitur, exprimendum esse censuit. Quod quidem ejusmodi est : *Sequitur Symbolum Nicæno-Constantinopolitanum*.

Cfr. — Omnes scholastici in 3um Sententiarum, et in præsentem art.; Guillelm. Parisiens., *Tractat. de fide;* Turrecremata, *Summa Ecclesiæ;* Clictoveus, et Joan. Eckius, in suis libris contra Lutherum ; Cano, *de Locis theolog.*, lib. 4 et 5; Bannes, fusiora commentaria in art. 10 huj. quæst.; Suarez, *de Fide;* Panorm., *Sanct. Doctr.;* Valentia, tom. 3, hic; Fénelon, *de Ecclesiæ infallibilitate;* Petavius, *de Ecclesiast. Hierarch.;* Murray, *de Ecclesia Christi*; Jungmnann, *de Vera Religione;* Cercia, *de Ecclesia;* Passaglia, *de Ecclesia;* Knoll, *Institut. theolog. general.;* Palmieri, *de Ecclesia;* Mazzella, *de Ecclesia* disput. 4, et *de Virtutib. infusis, de Fide;* Card. Zigliara, *Propædeutica*, lib. 4.

(1) Ita codd. — Edit. quidam, *antiquorum Patrum*.

Articulus X

Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Inf., quæst. 11, art. 2, ad 3; et Pot. quæst. 10, art. 4, ad 13.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non pertineat ad Summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est art. præc. Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur

---

ART. 10.— Hæ sunt conclusiones hujus art.: 1° ad Summum Pontificem pertinet fidei symbolum edere; 2° ad ipsum pertinet omnes res fidei determinare; 3° ad auctoritatem ipsius pertinent omnia quæ spectant ad communem Ecclesiæ gubernationem, ut congregare synodum generalem, etc.; 4° ipsius est synodum generalem confirmare. — Art. iste est directe contra Gallicanismum, cujus quatuor art. infra recensentur.

S. *Script.*: Matth. 16, 16, etc.; Luc, 22, 32; Joan. 21, 15.

Definit. Eccles. — Ante alias definitiones tradimus sess. IV Concilii Vaticani, quæ compendiose exhibet totam Ecclesiæ doctrinam de Romano Pontifice. Pastor æternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam ædificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et charitatis vinculo continerentur. Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre; ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem sæculi esse voluit. Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohærentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum cæteris Apostolis præponens, in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem æternum extrueretur templum, et Ecclesiæ cœlo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurgeret. Et quoniam portæ inferi ad evertendam, si fieri posset, Ecclesiam contra ejus fundamentum divinitus positum majori in dies odio undique insurgunt; Nos ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse judicamus, sacro approbante Concilio, doctrinam de institutione, perpetuitate, ac natura sacri Apostolici primatus, in quo totius Ecclesiæ vis ac soliditas consistit, cunctis fidelibus credendam et tenendam, secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiæ fidem, proponere, atque contrarios, dominico gregi adeo perniciosos errores proscribere et condemnare. *Cap. 1. De apostolici primatus in B. Petro institutione.* Docemus itaque et declaramus, juxta Evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui jampridem dixerat: Tu vocaberis Cephas, postquam ille suam edidit confessionem inquiens: Tu es Christus, Filius Dei vivi, solemnibus his verbis allocutus est Dominus: « Beatus es, Simon Bar-Jona: quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est: et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam: et tibi dabo claves regni cælorum: et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis ». Atque uni Simoni Petro contulit Jesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris jurisdictionem in totum suum ovile, dicens: « Pasce agnos meos: Pasce oves meas ». Huic tam manifestæ sacrarum Scripturarum doctrinæ, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravæ eorum sententiæ, qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes negant, solum Petrum præ cæteris Apostolis, sive seorsum singulis, sive omnibus simul, vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum; aut qui affirmant, eumdem primatum non immediate, directeque ipsi beato Petro, sed Ecclesiæ, et per hanc illi ut ipsius Ecclesiæ ministro delatum fuisse. Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiæ militantis visibile caput; vel eumdem honoris tantum, non autem veræ propriæque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse: anathema sit. *Caput 2. De perpetuitate primatus B. Petri in Romanis Pontificibus.* Quod autem in beato apostolo Petro, princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiæ instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quæ fundata super petram ad finem sæculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. Nulli sane dubium, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, Episcopis Sanctæ Romanæ Sedis, ab ipso fundatæ, ejusque consecratæ sanguine, vivit et præsidet et judicium exercet. Unde quicumque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petræ perseverans suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, ut in ea Sede, e qua venerandæ communionis jura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent. Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: anathema sit. *Caput 3. De vi et ratione primatus Romani Pontificis.* Quapropter apertis innixi sacrarum litterarum testimoniis, et inhærentes tum Prædecessorum Nostrorum Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis, perspicuisque decretis, innovamus œcumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur. Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam disponente Domino super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum, et

secundum majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est, art. 7 huj. quæst., in corp. et ad 1. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem Summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate

---

hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse : erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicæ subordinationis, veræque obedientiæ obstringuntur, non solum in rebus, quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; ita ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Hæc est catholicæ veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest. Tantum autem abest, ut hæc Summi Pontificis potestas officiat ordinariæ ac immediatæ illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni : « Meus honor est honor universalis Ecclesiæ. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur ». Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam jus eidem esse consequitur, in hujus sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiæ, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eamdem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quæ ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate ad regimen Ecclesiæ constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis sæcularis placito confirmentur. Et quoniam divino Apostolici primatus jure Romanus Pontifex universæ Ecclesiæ præest, docemus etiam et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium, et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri. Sedis vero Apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad œcumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifici superiorem appellare. Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas Ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles : anathema sit. *Caput 4. De Romani Pontificis infallibili magisterio.* Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tanquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, hæc Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiæ usus comprobat, ipsaque œcumenica concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei charitatisque unionem conveniebat, declaraverunt. Patres enim Concilii Constantinopolitani quarti, majorum vestigiis inhærentes, hanc solemnem ediderunt professionem : « Prima salus est, rectæ fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, hæc, quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide et doctrina separari minime cupientes, speramus, ut in una communione, quem Sedes Apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianæ religionis soliditas». Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo, Græci professi sunt : « Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quam se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri ». Florentinum denique Concilium definivit : « Pontificem Romanum, verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere ; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse ». Huic pastorali muneri ut satisfacerent, Prædecessores Nostri indefessam semper operam dederunt, ut salutaris Christi doctrina apud omnes terræ populos propagaretur, parique cura vigilarunt, ut ubi recepta esset, sincera et pura conservaretur. Quocirca totius orbis Antistites nunc singuli, nunc in synodis congregati, longam Ecclesiarum consuetudinem et antiquæ regulæ formam sequentes, ea præsertim pericula, quæ in negotiis fidei emergebant, ad hanc Sedem Apostolicam retulerunt, ut ubi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum. Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis œcumenicis conciliis aut explorata Ecclesiæ per orbem dispersæ sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis quæ divina suppeditabat Providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quæ sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt ; plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam : « Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos ». Hoc igitur veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro ejusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, cœlestis doctrinæ pabulo nutriretur, ut sublata schismatis occasione Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa firma adversus inferi portas consisteret. At vero cum hac ipsa ætate, qua salutifera Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniantur, qui illius auctoritate obtrectant ; necessarium omnino esse censemus, prærogativam, quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio conjungere dignatus est, solemniter asserere. Itaque Nos Traditioni a fidei Christianæ exordio perceptæ fideliter inhærendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicæ exal-

interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiæ: dicitur enim in gestis primæ (1) Ephesinæ synodi (p. 2, act. 6, in decreto de fide) quod, *perlecto symbolo Nicænæ synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter defi-*

tationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit: anathena sit. — *Formula a S. Hormisda papa episcopis Orient. præscripta* : Prima salus est regulam rectæ fidei custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri J. C. prætermitti sententia dicentis: Tu es Petrus, etc. Hæc, quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper servata religio. — *Decreta Nicolai I* (863). *Can.* 5: Si quis dogmata, mandata, interdicta, sanctiones vel decreta pro catholicæ fidei disciplina, pro correctione fidelium, pro emendatione sceleratorum vel interdictione imminentium vel futurorum malorum, a Sedis Apostolicæ Præsule salubriter promulgata contempserit, anathema sit. — *Ejusdem epist. ad Michaelem imperatorem* (865) : Quanto magis ad potioris auctoritatis judicium tenditur quærimonia, tanto adhuc amplius majus culmen petendum est, quousque gradatim perveniatur ad eam Sedem, cujus causa aut a se, negotiorum meritis exigentibus, in melius commutatur, aut solius Dei sine quæstione reservatur arbitrio. Porro si nos non audieritis, restat, ut sitis apud nos necessario, quales Dominus noster Jesus Christus hos haberi præcepit, qui Ecclesiam Dei audire contempserint, præsertim cum Ecclesiæ Romanæ privilegia, Christi ore in B. Petro firmata in Ecclesia ipsa disposita, antiquitus observata et a sanctis universalibus synodis celebrata atque a cuncta Ecclesia jugiter venerata, nullatenus possint minui, nullatenus infringi, nullatenus commutari, quoniam fundamentum, quod Deus posuit, humanus non valet amovere conatus, et quod Deus statuit, firmum validumque consistit.... Ista igitur privilegia hujus sanctæ Ecclesiæ a Christo donata, a synodis non donata, sed jam solummodo celebrata et venerata. Quoniam, cum secundum canones, ubi est major auctoritas, judicium inferiorum sit deferendum, ad dissolvendum scilicet vel ad roborandum : patet profecto Sedis Apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio. Siquidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerunt; ab illa autem nemo sit appellare permissus... Non negamus, ejusdem Sedis sententiam posse in melius commutari; cum aut sibi subreptum aliquid fuerit, aut ipsa pro consideratione ætatum vel temporum seu gravium necessitatum dispensatorie quiddam ordinare decreverit..... Prima sedes non judicabitur a quoquam. Neque ab Augusto, neque ab omni clero, neque a regibus, neque a populo judex judicabitur. — *Epist. S. Leonis IX ad Michaelem Cerularium : Cap.* 5. Dicimini Apostolicam et Latinam Ecclesiam nova præsumptione atque incredibili audacia, nec auditam, nec convictam, palam damnasse, pro eo maxime, quod de azymis audeat commemorationem Dominicæ passionis celebrare. Ecce incauta reprehensio vestra, ecce non bona gloriatio vestra, quando ponitis in cœlum os vestrum, cum lingua vestra, transiens in terra, humanis argumentationibus et conjecturis antiquam fidem confodere ac subvertere moliatur. *Cap.* 7. S. Ecclesia super petram, id est, Christum, et super Petrum vel Cepham, filium Joannis, qui prius Simon dicebatur, ædificata, quia inferi portis, disputationibus scilicet hæreticorum, quæ vanos ad interitum introducunt, nullatenus foret superanda, sic pollicetur ipsa Veritas, per quam sunt vera, quæcumque sunt vera : Portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Cujus promissionis effectum se precibus impetrasse a Patre idem Filius protestatur, dicendo ad Petrum : Simon, ecce Satanas, etc. Erit quisquam tantæ dementiæ, qui orationem illius, cujus velle est posse, audeat in aliquo vacuam putare? Nonne a Sede Principis Apostolorum, Romana videlicet Ecclesia, tam per eumdem Petrum, quam per successores suos, reprobata et convicta atque expugnata sunt omnium hæreticorum commenta, et fratrum corda in fide Petri, quæ hactenus nec defecit, nec usque in finem deficiet, sunt confirmata? *Cap.* 11. Præjudicium faciendo summæ Sedi, de qua nec judicium licet facere cuiquam hominum, anathema accepistis ab universis Patribus omnium venerabilium conciliorum. *Cap.* 32. Sicut cardo immobilis permanens ducit et reducit ostium, sic Petrus et sui successores liberum de omni Ecclesia habent judicium, cum nemo debeat eorum dimovere statum, quia summa Sedes a nemine judicatur. — *Synod. œcumen. Lugd. II* (1274) : Fatemur... quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio... procedit : hoc professa est hactenus, prædicavit et docuit, hoc firmiter tenet et prædicat, profitetur et docet sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnim fidelium et magistra. — *Ibidem, confessio fidei Mich. Paleolog. a Concilio approbata....* Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere : sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare ; et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest judicium recurri ; et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum prælati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit; quarum multas et patriarchales præcipue diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata prærogativa tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. — *Concil. œcumen. Florent...* Definimus Romanum Pontificem... totius caput Ecclesiæ, et omnium christanorum patrem et doctorem existere. — *Ex Bulla Pii II* « Execrabilis » *contra appellationes* (1459) : Execrabilis et pristinis temporibus inauditus, tempestate nostra inolevit abusus, ut a Romano Pontifice, Jesu Christi vicario, cui dictum est in persona beati Petri : Pasce oves meas, et : Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis ; nonnulli spiritu rebellionis imbuti, non sanioris cupiditate judicii, sed commissi evasione peccati ad futurum concilium provocare præsumant... Volentes igitur hoc pestiferum virus a Christi Ecclesia procul pellere et ovium nobis commissarum saluti consulere, omnemque materiam scandali ab ovili nostri Salvatoris arcere, de venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium cunctorumque prælatorum ac divini et

(1) Ita codices et editi veteres libri, quibus adhærent etiam Patav. edit. — Nicolaius demit vocem *primæ;* quia secunda synodus non concilium, sed latrocinium fuit.

nitum a sanctis Patribus qui in Nicæa congregati sunt cum Spiritu Sancto; et subditur anathematis pœna; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi (p. 2, act. 5, sub fin.). Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem Summi Pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit Summus Pontifex, sed Alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad Summum Pontificem quam ad alios.

— Sed contra est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius Summi Pontificis potest congregari, ut habetur in Decret., dist. 17, cap. 4 et 5. Ergo editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in arg. 1, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet et editio symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus, extra de baptismo, cap. *Majores*. Unde et Dominus, Luc. 22, 32, Petro dicit, quem Summum Pontificem constituit: *Ergo pro te rogavi* (1), Petre, *ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundum illud I Cor. 1, 10: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo **ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam**, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est suffi-

---

humani juris interpretum curiam sequentium consilio et assensu et certa nostra scientia hujusmodi provocationes damnamus et tanquam erroneas ac detestabiles reprobamus. — *Errores Petri Oxomensis a Sixto IV damnati:* 7. Ecclesia urbis Romæ errare potest. — *Concil. Lateran. V. Damnat. Pragmatica Sanctio:* Solum Romanum Pontificem pro tempore existentem tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus ac potestatem habere, nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum ac aliorum Romanorum Pontificum etiam, prædecessorum nostrorum, sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifeste constat. — *Vide art. præc. errores Lutheri damn. a Leone X.* — *Proposit. Arnaldi, damn. ab Alexandro VIII (7 dec.* 1690) 29. Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra concilium œcumenicum auctoritate atque in fidei quæstionibus decernendis infallibilitate. 30. Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam. — *Articuli Declarationis cleri gallicani*, 1682, *damnati ab Innocent. XI, et Alexandro VIII, et Pio VI:* 2. Sic inesse Apostolicæ Sedi ac Petri successoribus, Christi vicariis, rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctæ œcumenicæ synodi Constantiensis a Sede Apostolica comprobata ipsoque Romanorum Pontificum ac totius Ecclesiæ usu confirmata atque ab Ecclesia Gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate conciliorum generalium, quæ sessione quarta et quinta continentur; nec probari a Gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiæ sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant. 3. Hinc Apostolicæ potestatis usum moderandum per canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos; valere etiam regulas, mores et instituta a regno et Ecclesia Gallicana recepta, patrumque terminos manere inconcussos, atque id pertinere ad amplitudinem Apostolicæ Sedis ut statuta et consuetudines, tantæ Sedis et Ecclesiarum consensione firmatæ, propriam stabilitatem obtineant. 4. In fidei quoque quæstionibus præcipuas Summi Pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus accesserit. *Alexander VIII hæc sic damnavit:* Omnia et singula, quæ tam quoad extensionem juris regaliæ, quam quoad declarationem de potestate ecclesiastica ac quatuor in ea contentas propositiones in supradictis comitiis cleri Gallicani ann. 1682 habitis acta et gesta fuerunt, cum omnibus et singulis mandatis, arrestis, confirmationibus, declarationibus, epistolis, edictis et decretis a quibusvis personis sive ecclesiasticis, sive laicis, quomodolibet qualificatis, quavis auctoritate et potestate, etiam individuam expressionem requirente, fungentibus, editis seu publicatis, etc., ipso jure nulla, irrita, invalida, inania, viribusque et effectu penitus et omnino vacua ab initio fuisse et esse ac perpetuo fore, neminemque ad illorum seu cujuslibet eorum, etsi juramento vallata sint, observantiam teneri, tenore præsentium declaramus. — *Trident., sess. 7, can. 3:* Si quis dixerit in Ecclesia Romana, quæ omnium Ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de Baptismi sacramento doctrinam, anat. sit. *Et sess.* 14, *cap. 3. vocatur Ecclesia romana*, aliarum omnium mater et magistra. — *Vide, art. præc., doctrin. de silent. obseq., damnat. a Clem. XI.* — *Vide etiam plures alias definitiones de auctoritate summi Pontificis, in Supplemento, quæst.* 40, *art.* 6.

Cfr. — De hac materia disputant scholastici in 3am Sententiarum, et in præsentem S. Thomæ quæst.; vide etiam auctores recensit. art. præc.; Cajetanus edidit plures tractatus de Papa, de primatu Ecclesiæ Romanæ et de Concilio; Cano, *de Locis theologicis*, lib. 6; Bannes fusiora comment. super hunc art.; Valentia hic; Bellarminus, *de Romano Pontif.;* Ballerini, *de Vi ac Ratione primatus Romanorum Pontific.*, et *de Potestate ecclesiasticæ Summorum Pontificum et conciliorum generalium;* De Aguirre, *Defens. cathedræ Petri:* Theoph. Raynaud, *Corona aurea, super caput Rom. Pontif;* Roccaberti, *Bibliotheca Pontificia;* Serry, *de Rom. Pontif.* Orsi, *de Romano Pontif. in conciliis*, et ejusdem, *de irreformab. Rom. Pontif. judicio;* Diana, *de Infall. Rom. Pontif.;* Gerdil, *de Pontificii primatus auctoritate* etc.; de Maistre, *du Pape;* Cercia, *de Ecclesia et Summo Pontif.;* Passaglia, *Commentar. de prærogativis B. Petri;* Andr. Duval, *de Rom. Pontif. auctoritate;* Turrecremata, *de Potestate. Papæ et Concil.;* Perrone, *de Rom. Pontif. infallib.;* Schrader, *de Unit. rom.;* Bouix, *de Papa;* Mazzella, *de Ecclesia*, disp. 5; Zaccharia, *de B. Petri primatu.*

(1) Vulgata: *Ego autem rogavi prō te, ut non,* etc.

cienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam, et cæteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur 2 Petr., ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide: non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam. Sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad Summum Pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et hujus sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli; sed magis per modum cujusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate Summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II

DE ACTU FIDEI. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actu fidei: — et primo, de actu interiori; — secundo, de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem: 1° quid sit credere; quod est actus interior fidei; 2° quot modis dicatur; 3° utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem; 4° utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium; 5° utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite; 6° utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur; 7° utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem; 8° utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis; 9° utrum actus fidei sit meritorius; 10° utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

QUÆST. 2. — Duplex distinguitur actus fidei: unus internus, quo assentimur certo et firmiter veritatibus a Deo obscure revelatis, propter ejus auctoritatem, et dicitur *credere:* alter externus, quo exhibemus signum aliquod hujus interioris assensus, et dicitur *confessio,* juxta illud Rom. 10: « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem ». Et hic loquitur primo de actu interno; deinde de actu externo.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

3 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 2; et Ver. quæst. 16, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem: dicitur enim *cogitare,* quasi *coagitare,* vel *simul agitare.* Sed Damascenus dicit in 4 lib. Orth. Fid., cap. 12, quod *fides est non inquisitivus* (1) *assensus.* Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicetur, quæst. 4, art. 2. Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est, quæst. 78, art. 4. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectus, quia ejus objectum est *verum.* Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 15, art. 1, ad 3. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

— Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit *credere* in lib. de Prædestinatione sanctorum, cap. 2, circa med.

RESPONDEO dicendum quod *cogitare* tripliciter sumi potest: — uno modo, communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit in 14 de Trin., cap. 7, a med.: *Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes.* — Alio modo dicitur *cogitare* magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis; et secundum hoc Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 16, in princ., quod *Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe.* Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse *vel* animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam par-

---

ART. 1. — Credere significat hic proprie rebus divinis assentiri. Et sicut hic agitur de credere per fidem catholicam; ita cogitatio et assensio accipi debent secundum materiam subjectam, scilicet de rebus illis quæ et quatenus sub fidem cadunt; quasi diceretur quod credere sit ea quæ Deus revelavit cogitare cum assensione inevidente, sed tamen firma (Sylvius). Ista definitio fidei actus, est Augustini, lib. 1 de Prædest., cap. 2.

(1) Al., *inquisitus.*

tem, *vel* circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam; ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis. — Tertio modo pro actu virtutis cogitativæ.

Si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus quod est credere : nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat. — **Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus qui est credere.** Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione; sicut cum aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit : talis enim consideratio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione : sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tententur (1) aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est *credere*, habet firmam adhæsionem ad unam partem : in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam (2) visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante, et **sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet.**

Et propter hoc distinguitur iste actus qui est *credere*, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo, et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum quod *cogitare* non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

---

(1) Al., *tenentur*.
(2) Al., *maximam*.

ARTICULUS II

Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.

3 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 2, quæst. 2; et Ver. quæst. 14, art. 7, ad 7; et Joan. 9, lect. 3; et Rom. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est *credere Deo, credere Deum*, et *credere in Deum*. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed *credere Deo* invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed *credere Deum esse* convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus quod est *credere in Deum*, quod importat motum in finem.

— Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit in lib. de Verbis Domini (serm. 61, cap. 2), et super Joan., tr. 29, a med.

RESPONDEO dicendum quod actus cujuslibet potentiæ vel habitus accipitur secundum ordinem potentiæ vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest *tripliciter* considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est art. præc., ad 3, potest objectum fidei accipi — vel ex parte ipsius intellectus, — vel ex parte voluntatis intellectum moventis.

ART. 2. — Hanc distinctionem esse August., serm. 61, *de Verbis Domini*, et tract. 28 sup. Joann. et super Psalm. 77, et serm. 181, unde sumpsit Magist. Sentent., dist. 23, cum theologis. — Ex resp. ad 2, potest erui hæc conclusio : Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem habens diversam relationem ad fidei objectum; et ex resp. ad 3 : Infideles non vere credunt Deum. — In concl. 3ª tu vides quod credere in Deum est credendo tendere in Deum, sicut in ultimum finem, propter quem volumus credere. Attamen fideles peccatores, quamvis imperfecte, vere tamen credunt in Deum, ut patet ex Concil Trident.; sed solus is perfecte credit in Deum, cujus credendi actus imperatur a voluntate tendente in Deum super omnia dilectum.

Definit. Eccl. — Trid., sess. 6, can. 28 : Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, anat. sit.

Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. — Quorum unum est **materiale objectum fidei; et sic ponitur actus fidei credere Deum,** quia, sicut supra dictum est, ibid., nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. — Aliud autem est **formalis ratio objecti,** quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur; **et sic ponitur actus fidei credere Deo,** quia, sicut supra est dictum, ibid., formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiatur.

Si vero consideretur tertio modo objectum fidei, **secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum.** Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod *credere Deum* non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat; et ideo nec vere Deum credunt, quia, ut Philosophus dicit, 9 Metaph., text. 22, *in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.*

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 9, art. 1, voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem; et secundum hoc ponitur actus fidei *credere in Deum.*

Articulus III

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

3 Sent., dist. 24, art. 3; et 1 Cont., cap. 5; et 3, cap. 118 et 151; et Ver. quæst. 14, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est,

---

Art. 3. — Adverte quod *supernaturale* in proposito, intelligi potest vel ex parte rei quæ creditur, cujusmodi est quod Deus sit unus et trinus; vel ex parte medii, cujus ratione assensum præbemus, et cum ideo quis assentitur alicui veritati quia Deus revelavit; vel ex parte auxilii, quod nobis ad credendum donatur, ut cum divino auxilio adjuti credimus sive supernaturales veritates, sive naturales. Nota etiam duplicem necessitatem, scilicet et præcepti et medii. *Necessitas præcepti* est, quando aliquid, etsi non sit simpliciter necessarium ad salutem, quia tamen est præceptum, est observatu necessarium, ita ut ejus defectus impediat salutem, si, quando erat adhibendum, non adhibeatur, v. g., communio in Paschate. *Necessitas medii* dicitur quando aliquid tale est, ut sine eo salus haberi non possit. Quibus præmissis, ad fidem pertinens est, omni tempore fuisse necessarium necessitate medii credere fide gratuito accepta, aliquid eorum, quæ rationem naturalem superant (Sylvius). Quæ doctrina est contra Pelagium docentem, nos veritatibus revelatis, solis naturæ viribus posse assentiri; et contra rationalistas, qui nostra ætate ordinem supernaturalem et revelationem negantes, veræ fidei necessitatem e medio tollunt.

S. Script. — Is. 33, 6; Sap. 9, 19; Marc. 16, 16; Joan. 3, 15, et 11, 26; Rom. 1, 17, et 3, 28, et 10, 10; Galat. 2, 16, et 3, 8; Ephes. 2, 8; Hebr. 11, 6; 1 Joan. 3, 23; 2 Joan. 9.

Definit. Eccl. — *Symbol. S. Athanasii:* Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit..... Hæc est fides catholica: quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. — *Concil. Arausic., can.* 5: Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum... sed naturaliter nobis inesse, etc. — *Concil. Florent. Decretum pro Jacobitis, in fin.:* Firmiter credit, profitetur et prædicat, nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judæos aut hæreticos atque schismaticos, æternæ vitæ fieri posse participes; sed in ignem æternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis ejus, nisi ante finem vitæ eidem fuerint aggregati; tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et jejunia, eleemosynæ ac cætera pietatis officia et exercitia militiæ christianæ præmia æterna parturiant. Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicæ Ecclesiæ gremio et unitate permanserit. — *Trident., sess.* 6, *cap.* 6: *De justificatione; modus præparationis:* Disponuntur ad justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt... De hac dispositione scriptum est: « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit, etc. » *Caput* 7: *Quid sit justificatio impii, et quæ ejus causa:* .... Hanc fidem ante baptismi sacramentum, ex apostolorum traditione, catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam æternam præstantem, etc.... *Cap.* 8: *Quomodo intelligatur impium per fidem justificari:* Cum vero Apostolus dicit justificari hominem per fidem et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, et expressit: ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. — *Proposit. damn. ab Alexandro VII, 24 sept.* 1665: 1. Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis, ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. — *Ex propositionib. damnatis ab Innocent. XI, sequentes ad præceptum fidei pertinent.:* 16. Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se. 17. Satis est actum fidei semel in vita elicere. 18. Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenuo confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo; tacere ut peccaminosum per se non damno. 19. Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. 20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, superna-

quæst. 1, art. 4. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest judicare, utrum illud quod ei proponitur, sit verum vel falsum, secundum illud Job 12, 11 : *Nonne auris verba dijudicat?* Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei : quia homo non potest ea resolvere in principia prima per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit secundum illud Psalmi 36, 39 : *Salus autem justorum a Domino.* Sed *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus, et divinitas* (1), ut dicitur Rom. 1, 20 ; quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

— Sed contra est quod dicitur Hebr. 11, 6 *Sine fide impossibile est placere Deo.*

RESPONDEO dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris *duo* concurrunt : — unum quidem quod est secundum proprium motum ; — aliud autem quod est secundum motum superioris naturæ, sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunæ movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum : quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in *essendo* tantum, sicut in animata, vel etiam in *vivendo et cognoscendo singularia*, sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.

Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione (2) divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est, 1-2, quæst. 3, art. 8, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joan. 6, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum

---

turalem. 21. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus. 22. Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita Remuneratoris. 23. Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit. — *Encycl. Gregor. XVI adversus Indifferentismum (sept.* 1832). Alteram nunc persequimur causam malorum uberrimam, quibus afflictari in præsens comploramus Ecclesiam, indifferentismum scilicet, seu pravam illam opinionem, quæ improborum fraude ex omni parte percrebuit, qualibet fidei professione æternam posse animæ salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur..... Atque ex hoc putidissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiæ. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quæ in sacræ et civilis rei labem late grassatur, dictitantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in religionem promanare. At quæ pejor mors animæ, quam libertas erroris? inquiebat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in semitis veritatis, proruente jam in præceps ipsorum natura ad malum inclinata, vere apertum dicimus puteum abyssi, e quo vidit Joannes ascendere fumum, quo obscuratus est sol, locustis ex eo prodeuntibus in vastitatem terræ. — *Encycl. Pii IX ad Episc. Italiæ* (10 *aug.* 1863). Atque hic, Dilecti Filii Nostri et Venerabiles Fratres, iterum commemorare et reprehendere oportet gravissimum errorem, in quo nonnulli catholici misere versentur, qui homines in erroribus viventes et a vera fide atque a catholica unitate alienos ad æternam vitam pervenire posse opinantur. Quod quidem catholicæ doctrinæ vel maxime adversatur. Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes, ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinæ lucis et gratiæ operante virtute, æternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam æternis puniri suppliciis, qui voluntariæ culpæ reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari, et contumaces adversus ejusdem Ecclesiæ auctoritatem, definitiones, et ab ipsius Ecclesiæ unitate atque a Petri successore Romano Pontifice, cui vineæ custodia a Salvatore est commissa, pertinaciter divisos, æternam non posse obtinere salutem. — *Propositiones damn. in Syllabo Pii IX :* 15. Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit. 16. Homines in cujusvis religionis cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt. 17. Saltem bene sperandum est de æterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. 18. Protestantismus non aliud est quam diversa veræ ejusdem christianæ religionis forma, in qua æque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est. 21. Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi religionem catholicæ Ecclesiæ esse unice veram religionem. — *Vide quæst.* 1, *supra. Concil. Vatican. cap.* 3.

Cfr. — Soto, *de Natura et Gratia*, lib. 4, dist. 1, q. 2 ; Suarez, *de Fide*, disp. 12; Lugo, *de Virt. fidei*, disp. 12 et 13; S. Alphonsus; Perrone, *de Virtutibus fidei, spei et charitatis;* Mazzella, *de Virtutib. infusis*; Muller, t. 2; Pie episc. Pictav., *Instruct. synod. sur les erreurs, etc.*

(1) Vulgata : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.*

(2) Ita ex margine cod. Tarrac. emendavit Garcia, quem sequitur Nicolaius, et recentiores passim. — Cod. Alcan., editio Rom., aliæque vetustæ, *perfectione*.

suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit, lib. I Elench., cap. 2, quod *oportet addiscentem credere*. Unde **ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo, tanquam discipulus magistro docenti**.

Ad primum ergo dicendum quod, quia natura hominis dependet a superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod, sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti, et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis; et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum quod invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. 3, 25: *Plurima super sensum hominis* (1) *ostensa sunt tibi.*

Articulus IV

Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

3. Sent., dist. 24, art. 3, quæst. 1; et 1 Cont., cap. 4; et Ver. quæst. 14, art. 10, corp.; et Boet., Trin. quæst. 3, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superflue apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 4 et 5. Cum ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse est credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

— Sed contra est, quia necesse est credere Deum esse unum et incorporeum; quæ naturali ratione a philosophis probantur.

Respondeo dicendum quod **necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt**; et hoc propter tria. — Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. — Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. — Tertio, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt; et ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad secundum dicendum quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 5.

Ad tertium dicendum quod, etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

Articulus V

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite.

1 Sent., dist. 33, art. 5, corp.; et 3, dist. 25, quæst. 1, art. 3, quæst. 3; et Ver. quæst. 14, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non

Art. 4. — Ex his inferendum est pro certo, contra rationalistas, quod fides non destruit rationem naturalem, imo quod ipsam præsupponit et perficit, et quod ratio naturalis non contrariatur fidei. *Vide quæst.* 1, *Concil. Vatic.*, *sess.* 3. — Resp. affirmativa est intelligenda de aliquibus.

(1) Vulgata: *hominum.*

Art. 5. — In 2ª concl. addere potes quod tenetur homo

teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate; dicitur enim Rom. 10, 14: *Quomodo credent in illum* (1) *quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? quomodo vero prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth. 5, 39: *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam* (2); et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in lib. de Serm. Dom. in monte, cap. 19 et seq. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere; sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ a Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. 1, 5: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illum Psalm. 118, 60: *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua*. Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicite aliquid credat.

— Sed contra est quod dicitur ad Hebr., 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est* (3).

RESPONDEO dicendum quod præcepta legis, quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 60, art. 5, sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis *duo* possunt considerari: scilicet — id quod *proprie et per se* est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis, — et iterum id quod est *per accidens*, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti: sicut ad objectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis, et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens.

Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium et per se objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus; sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quod fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8. Per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei (1) omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi.

Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem; — quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in præparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet. — Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium *quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati*, ut Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, cap. 5 et 6.

Ad secundum dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia quæ sunt proprie et per se charitatis objecta, scilicet Deum et proximum. Sed objectio procedit de illis præceptis charitatis quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum quod virtus obedientiæ proprie in voluntate consistit; et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quæ est proprie et per se objectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

---

credere implicite quidquid divina continet Scriptura, et etiam Traditio apostolica. — *Explicite* credere rem aut propositionem aliquam est illi secundum suos terminos in particulari et actu cognitæ assentiri; *implicite* quædam credere, est assentiri uni velut principio universali, in quo illa continentur. — Nota cum Cajetano, quod Auctor adæquat objectum per se fidei, objecto beatifico, ita quod ea quæ principaliter hic credimus, sunt illa quæ in patria visuros speramus; et hoc dictum est ex Apost.: « Fides est sperandarum substantia », etc.

(1) Vulgata: *Quomodo credent ei quem non*, etc.

(2) Vulgata: *Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram.*

(3) Vulgata: *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.*

(1) Ita cod. Alcan., Tarrac. aliique, et editi plurimi. — Al., *virtutis*.

Articulus vi

Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.

3 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, 3 et 4; et 4, dist. 24, quæst. 1, art. 3, quæst. 2; et Ver. quæst. 14, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est art. præc. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum : quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

— Sed contra est quod dicitur Job 1, 14, quod *boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos :* quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in 2 Moral., cap. 17.

Respondeo dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium in Cœlest. Hierarch., cap. 4 et 7. Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores. Et ideo, sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, 12 cap. Cœlest. Hierarch., ita etiam **superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicite credere.**

Ad primum ergo dicendum quod explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes (1) est de necessitate salutis, quia plura tenentur explicite credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati; qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde et Apostolus dicit, I ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina ; a qua si aliqui majorum deficiant, non præjudicant fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente, Luc. 22, 32 : *Ego pro te rogavi* (2), Petre, *ut non deficiat fides tua.*

Articulus vii

Utrum explicite credere mysterium Incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.

4 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, quæst. 2 ; et quæst. 3, art. 4; et 4, dist. 6, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, corp. ; et ad Hebr. 11.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod credere explicite mysterium Incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes : non enim tenetur homo explicite credere ea quæ an-

---

Art. 6. — *In resp. ad 2, nota* quod simplices, si seducti, errant absque pertinacia in subtilitatibus fidei, non incurrunt hæreticorum culpam aut pœnam. — *In resp. ad 3, nota* quod humana cognitio non est regula fidei, sed divina doctrina ; ac per hoc, quamvis Ecclesiæ cognitio fidei non possit errare, non tamen ipsa est fidei regula, sed doctrina divina cui innititur; et quilibet fidei sive majorum, sive Ecclesiæ innitens, nihil aliud facit, quam quod doctrinæ divinæ innititur, cum hac differentia, quia fidei majorum homo innit potest bene et male; ipsi autem universali Ecclesiæ non potest male inniti, quia promissum est illi indefectibilis veritas doctrinæ divinæ, in his quæ sunt fidei. Nota etiam quod Auctor utitur quasi synonyme, universalis Ecclesiæ et Petri nominibus (Cajetanus).

Art. 7. — Ex proposit. damn. ab Innoc. XI (supra, art. 3), certum est unius Dei remuneratoris explicitam fidem esse necessariam necessitate medii ad salutem. — Utrum vero post Christi adventum et legis evangelicæ promulgationem fides explicita Incarnationis et Trinitatis sit necessaria ad salutem necessitate medii? Negant Soto, Javellus, Serra, Suarez, De Lugo, et alii (præcipue inter recentiores). Affirmant autem Joannes a S. Thoma, Philippus a S. Trinitate, Valentia, Molina, Duvallius, Conninck, etc. Canus autem (de Sacramentis) et Bannes, hic duplicem distinguunt salutem : unam inchoatam et imperfectam, quæ in justificatione a peccatis sita est; alteram perfectam et completam, quæ in æterna beatitudine consistit; et dicunt ad primam sufficere fidem implicitam mysterii Trinitatis et Incarnationis, sed ad secundam necessario necessitate medii requiri fidem explicitam utriusque mysterii (Gonet).

(1) Ita Mss. et editi omnes libri. — Theologi legendum putant, *quantum ad omnia.*

(2) Vulgata : *Ego autem rogavi pro te, ut non*, etc.

geli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est art. præc., et part. 1, quæst. 111, art. 1. Sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt; unde quærebant in Psal. 23, 8 : *Quis est iste Rex gloriæ?* et Isai. 63, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit, cap. 7 Cœl. Hierarch., a med. Ergo ad credendum explicite mysterium Incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit, Matth. 11, 11 : *Inter natos mulierum nullus major eo surrexit* (1). Sed Joannes Baptista non videtur Incarnationis Christi mysterium explicite cognovisse, cum a Christo quæsierit : *Tu es qui venturus es? an alium expectamus?* ut habetur Matth. 11, 3. Ergo non tenebantur etiam majores ad habendum explicitam fidem de Christo.

3. Præterea, multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit, 9 cap. Cœlest. Hierarch., a med., et cap. 4, circa med. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicite Incarnationis Christi mysterium, non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia (cap. 7, circa. princ., et plenius epist. 190, olim 157, parum a princ.) : *Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive majoris sive parvæ ætatis, liberari a contagio mortis et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum.*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 5 hujus quæst., et quæst. 1, art. 8, illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis et Passionis Christi ; dicitur enim Act. 4, 12 : *Non est aliud nomen* (1) *sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo **mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum.**

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit : *Propter hoc relinquet homo patrem* (2) *et matrem, et adhærebit uxori suæ*, ut habetur Genes. 2, 24. Et hoc Apostolus, ad Ephes. 5, 32, dicit, *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia* (3) ; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur : aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege : quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant ; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 7, in corp., et ad 1 et 4, ea quæ ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius (4) cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, et publice proponuntur, sicut sunt articuli Incarnationis, de quibus supra dictum est, quæst. 1, art. 8. Alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque.

Script. S. — Marc. 16, 16; Joann. 3, 18, et 14, 1, et 17, 3; Act. 4, 12; Rom. 3, 24-25; Galat. 2, 16; Hebr. 11, 6; 1 Joan. 2, 2, et 3, 23.

Definit Eccl.— Vide supra, art. 3, Symbol. Athanas.: « Hæc est fides », etc. — *Trident., sess. 6, cap 6.* — *Proposit. 22 damn. ab Innoc. XI, cui adduntur sequentes :* 64. Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis, et Incarnationis D. N. J. C. 65. Sufficit illa mysteria semel credidisse. — *Responsio S. Officii ad episcopum Quebecensem, 3 maii 1703, confirmata a Bened. XIV in rescripto* « Postremo mense », 28 *febr.* 1747 : Utrum antequam adulto conferatur baptisma, minister teneatur ei explicare omnia fidei nostræ mysteria, præsertim si est moribundus, quia hoc perturbaret mentem illius, an non sufficeret, si moribundus promitteret fore, ut ubi e morbo convalesceret, instruendum se curet, ut in praxim redigat, quod ei præscriptum fuerit? *Respondetur* non sufficere promissionem, sed missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare mysteria fidei, quæ sunt necessaria necessitate medii, ut sunt præcipue mysteria Trinitatis et Incarnationis.

(1) Vulgata : *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista.*

(1) Vulgata : *Nec enim aliud nomen est sub cælo*, etc.

(2) Vulgata : *Quamobrem relinquet homo patrem suum*, etc.

(3) Vulgata : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*

(4) Ita ex cod. Tarrac. Bannez, Garcia, Theologi, edit. Coloniensis, Nicolaius et edit. Patav. — Cod. Alcan., *tanto diffusius.* — Quidam codd. male, *tanto difficilius;* unde edit. Rom., Veneta apud Juntas, 1588, aliæque veteres sic : *Et, sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto difficilius cognoverunt, quanto a Christo remotiores fuerunt, et tanto facilius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.*

Ad primum ergo dicendum quod angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit, 5 super Genes. ad litt., cap. 19, parum a princ., quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum quod Joannes Baptista de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens : *Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*, ut habetur Joan. 1, 34. Unde non dixit : *Tu es qui venisti ?* sed : *Tu es qui venturus es ?* quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum ; ipse enim dixerat, Joan. 1, 29 : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata* (1) *mundi*, prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ alii etiam non ignoraverunt, sed ante prædixerunt, sicut præcipue patet in Isai. 53. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit, hom. 6 in Evang., parum a princip., quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundum illud Zach. 9, 11 : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos* (2) *de lacu, in quo non est aqua ;* nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere.— Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit super Luc. (super illud, cap. 7 : *Et annuntiaverunt Joanni*), quod non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantia, sed magis ex pietate. — Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, hom. 37 in Matth., quod non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret (3) ejus discipulis : unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Job 19, 25, dicitur : *Scio quod Redemptor meus vivit.* Sibylla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit, lib. 13 cont. Faust., cap. 15. Invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti et Irenæ (4) matris ejus inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat : *Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterum me videbis* (5). Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris : quia, etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina Providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job 35, 11 : *Qui docet nos super jumenta terræ.*

(1) Vulgata : *peccatum.*
(2) Vulgata : *vinctos tuos...*
(3) Ita, cum cod. Tarrac. aliisque, Garcia, Nicolaius et edit. Patav. — Veteres editi cum cod. Alcan , *satisfaceret.*
(4) Ita hic et infra emendat optime Nicolaius. – Al., *Helenæ*, et mox, *sub Helenæ*, contra historiæ fidem.
(5) Vid. Baron., ad annum Christi 780.

ARTICULUS VIII

Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis.

3 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, quæst. 4, corp., et ad 1, et in Expos. litt. ; et 4 Sent., dist. 1, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, corp. ; et Verit. quæst. 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus, ad Hebr. 11, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est* (1). Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit, Joan. 17, 6 : *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus;* quod exponens Augustinus, tract. 106, in Joan., ante med., dicit : *Non id nomen tuum quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus;* et postea subdit etiam : *In hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Judæa Deus ; in hoc vero quod pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus prius occultum hominibus, nunc manifestavit eis.* Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in Divinitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Præterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicite credere Trinitatem.

— Sed contra est quod in veteri Testamento multipliciter expressa est trinitas personarum, sicut statim in principio Genes. 1, 26, dicitur ad expressionem Trinitatis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite.

RESPONDEO dicendum quod mysterium Incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis, quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit.

(1) Vulgata :... *et inquirentibus se remunerator sit.*

Et ideo **eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus ; ita etiam et mysterium Trinitatis**.

Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Ad primum ergo dicendum quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad secundum dicendum quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum ; sed per Christum manifestata est mundo, et per Apostolos.

Ad tertium dicendum quod summa bonitas Dei, secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum ; sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

Articulus IX

Utrum credere sit meritorium.

3 Part., quæst. 7, art. 3, ad 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est charitas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 114, art. 4. Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturæ non est meritorius, quia naturalibus non meremur ; ita nec actus fidei.

2. Præterea, credere medium est inter *opinari* et *scire*, vel *considerare scita*. Sed consideratio scientiæ non est meritoria ; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non : si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere, et non credere ; si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. 19, 4 : *Qui cito credit, levis est corde* (1) ; et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

— Sed contra est quod dicitur ad Hebr, 11, 33, quod *sancti per fidem adepti sunt repromissiones :* quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum *credere* est meritorium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 114, art. 3 et 4, actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse.

Ipsum autem *credere* est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam ; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum : unde **actus fidei potest esse meritorius**.

Ad primum ergo dicendum quod natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam ; fides autem comparatur ad charitatem, sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formæ ; neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat ; sed postquam forma advenerit, tam subjectum quam dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi

---

Art. 9. — Conclusio est fidei. — Adde etiam concl. ex solut. ad 1 : Actus fidei sine charitate esse non potest meritorius ; et ex solut. ad 2 : Actus fidei, quia secundum speciem suam, et secundum exercitium est liber, utroque modo est meritorius — Nota in corp. hæc verba : « in ordine ad Deum », quia hoc principaliter facit actum fidei esse meritorium. — Nota in resp. ad 1, quod ex calce habes, quod actus naturæ, ut comedere, bibere, etc., et naturalis liberi arbitrii quo volumus esse beati, vivere etc , in quantum sunt voluntarii, et ordinati ad Deum a charitate, in habente illam, sunt meritorii vitæ æternæ (Cajetanus) — Ex hoc art. habes quod ad credendum est necessaria pia affectio voluntatis, quamvis partem negantem tenuerint Scotus (3, dist. 25). Holkot et Mirandulanus. Partem affirmat. tenuit S. Thomas hic, et supra, quæst. 1, art. 4; quæst. 2, art. 1, ad 3, et art. 10; et infra, quæst. 4, art. 2; quæst. 5, art. 2; quæst. 10, art. 8. Probatur autem infra ex S. Scriptura, et ex definitionibus Ecclesiæ.

S. Script. — Ps. 80, 12 ; Is. 65, 1 ; Matth. 8, 10, et 9, 22, et 15, 28 ; Marc. 16, 16 ; Luc, 1, 45 ; Joan. 15, 22, et 20, 29 ; Act. 6, 7, et 7, 51, et 13, 46, et 17, 32-34 ; Rom. 4, 3, et 10, 10-16 ; Galat. 3, 8 ; Apoc. 2, 19.

Definit. Eccl. — Concil. Arausic. II, can. 5 : Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus etc. — *Proposit. Pici Mirandulani, damn. ab Innoc. VIII : prop. ex conclusionibus in Theologia propriis* 18. Dico probabiliter, et, nisi esset communis modus dicendi theologorum in oppositum, firmiter assererem : assero tamen hoc dictum in se esse probabile, et est, quod sicut nullus opinatur, aliquid ita esse, præcise, quia vult sic opinari, ita nullus credit, aliquid esse verum, præcise, quia vult credere, id esse verum. *Corollarium.* Non est in potestate libera hominis credere, articulum fidei esse verum, quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet : erronea et hæresim sapiens. — *Vide supra, art. 3, proposit. damn. ab Innoc. XI, num.* 19;— *et ibidem, Concil. Trident., sess. 6, cap. 6.— Concil. Vatican., sess. 3, cap. 3, et can. 5, initio quæst.* 1.

Cfr. — Suarez, disp. 6; Lugo, disp. 10; Serra, quæst. 1, art. 4; Sylvius, quæst. 1, art. 4 ; Perrone, *de Virtut. theolog.* ; Mazzella, *de Virtutib. infusis;* Schrader, *de Fide, utrum imperari possit.*

(1) Vulgata : *Qui credit cito, levis corde est.*

principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed, charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ, et actus naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitæ. — Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis; et ideo assensus scientiæ non est meritorius. — Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio: est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio; et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum: est enim quiddam debile et infirmum, secundum Philosophum in 1 Posterior., text. 44: unde non videtur procedere ex perfecta voluntate; et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti, sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis: unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti (1).

Articulus X

Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, minuat meritum fidei.

3 Sent., dist. 24, art. 3, quæst. 3; et 1 Cont., cap. 8.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (26 in Evang., in principio), quod *fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum.* Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbet, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti, quia *felicitas virtutis est præmium*, ut Philosophus dicit, in 1 Ethic., cap. 9, circa princ. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 4 et 5. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

2. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

— Sed contra est quod 1 Petr. 3, 15, dicitur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti nos rationem de ea quæ in nobis est fide et spe* (1). Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., actus fidei potest esse meritorius, in quantum subjacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, *dupliciter* se potest habere ad voluntatem credentis.

Uno quidem modo sicut præcedens, puta cum aliquis aut non haberet (2) voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur (3); **et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei.** Sic etiam supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 3, ad 1, et quæst. 77, art. 6, ad 6, quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et **quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti.** Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris volun-

---

ART. 10.— *Antecedenter* et *consequenter*, in textu Auctoris, non intelliguntur de anterioritate et posterioritate temporis, sed de causalitate et non causalitate; sicque habes quod semper debeant præcedere tempore motiva credibilitatis, ut quis prudenter credat, sed quod non debeant ingredi rationem formalem assentiendi, alioquin minuitur meritum fidei (Billuart).

(1) Ita codd. Alcan, et Paris., Nicolaius et edit. Patav. 1712, optime. — Edit. Rom., aliæ vetustæ, theologi ex cod. Camer. aliisque, et edit. Patav. 1698: *Unde non leviter credit, cum habeat sufficiens inductivum ad credendum; et ideo non tollitur ratio meriti.* — Edit. Colon., erronee prorsus: *Tamen non habet sufficiens inductivum ad credendum*, etc.

(1) Vulgata: ... *poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe.*

(2) Ita codd. et editi passim. — Al., *aut tantum haberet.*

(3) Ita iidem codd. et editi communius. — Al., *nisi quia ratione humana induceretur.*

tatis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 3, ad. 1. Et hoc significatur Joan. 4, 42, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt : *Jam non propter tuam loquelam credimus.*

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse ; non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum quod rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt ; et ideo non desinunt esse *non apparentia ;* sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur : unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur ; non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent ; et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum quod ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, in tantum augent meritum fidei, in quantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones ; et etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum ; et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUÆSTIO III

DE EXTERIORI ACTU FIDEI. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum confessio sit actus fidei ; 2° utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum confessio sit actus fidei.

3 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 2, quæst. 3 ; et Rom. 10, lect. 2.

Ad primum sic proceditur, 1. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ab hoc quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem vel etiam propter aliquam confusionem : unde et Apostolus, ad Ephes. ult., 19, petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii* Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda : dicitur enim Gal. 5, 6, quod *fides per dilectionem* (1) *operatur.* Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

— Sed contra est quod 2 Thessal. 1, super illud : *Et opus fidei in virtute,* dicit Glossa ordin., *id est, confessionem, quæ proprie est opus fidei.*

RESPONDEO dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cujus fines secundum suas species referuntur : sicut jejunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem ; et ideo est actus abstinentiæ.

Confessio autem eorum quæ sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundum illud 2 ad Corinth. 4, 13 : *Habentes eumdem spiritum fidei,... credimus, propter quod et loquimur.* Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde, **sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est proprie fidei actus; ita etiam et exterior confessio.**

Ad primum ergo dicendum quod triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. — Una est confessio eorum quæ sunt fidei ; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est in corp. — Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis ; et ista est actus latriæ : ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum,

---

ART. 1. — Adde etiam conclus. ex resp. ad 3m : Fides interior producit confessionem tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante ; tametsi charitas imperet illud actum, sicut et omnes alios actus virtutum. — Valentia, hic, negat exteriorem fidei confessionem esse actum ab ea elicitum. Dicit tamen censeri actum illius virtutis, quia habet laudem ex objecto formali illius, et in illud tanquam in finem ordinatur. Thomistæ autem docent exteriorem fidei confessionem a virtute fidei elici, et non solum imperari.

Cfr. pro præs. quæst. — S. Alphonsus, lib. 3, n. 11, etc ; Lugo, *de Virtute fidei*, disp. 14 ; Reifenstuel, editio Kresslinger, tom. 2, tract. 4 ; Perrone, *de Virtutibus fidei*, etc., c. 8 ; Muller, t. 2 ; Natalis Alexander, *Hist. sacra*, 5 mundi ætat., dissert. 7, de Naam. Syro.

(1) Vulgata : *Fides quæ per charitatem operatur.*

quod est finis latriæ. — Tertia est confessio peccatorum; et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ: unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum, in 8 Phys., text. 32. Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum quod fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

Articulus II

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

3 Sent., dist. 29, art. 8, quæst. 2, ad 3; et Rom. 10, lect. 2, et cap. 14, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium, nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 10, 32: *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.* Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 10, 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. **Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo.** Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 5, ad 3, et quæst. 88, art. 1, ad 2, non obligant ad semper, etsi semper obligent; obligant autem pro loco et tempore secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis.

Sic ergo confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda: puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esse vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur a fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi; et ideo, quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur, sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri; unde Dominus dicit, Matth. 7, 6: *Nolite dare sanctum canibus, neque margaritas vestras spargere ante por-*

Art. 2. — Responsio ad fidem pertinens est, confessionem fidei esse necessariam ad salutem. — Ad solvendas difficultates practicas, nota hæc verba Cajetani: « Aliud est occultare propriam fidem, et aliud profiteri alienam fidem, sive accidat utrumque verbo, sive alio signo ». — Helcesaïtæ, teste Eusebio, lib. 6, *Hist.*, cap. 51 docebant fidem in persecutionibus posse ore negari, modo corde servaretur. Priscillianistæ, teste eodem Eusebio, cap. 70, idem docebant. Hic art. etiam videtur allegari posse contra nonnullos hujus temporis politicos, qui docent indifferentismum practicum ab hominibus publicis servandum, modo vera fides remaneat in corde; et potestatem civilem nullo modo fidem christianam profiteri aut tueri posse. Alii econtra, in oppositum extremum declinantes, docuerunt non esse licitum fugam arripere ad evadendam persecutionem. Ita Tertullianus, in libro suo *de Fuga in persecutione.*

Script. S. — Matth. 10, 32; Luc. 9, 26; Rom. 10, 10; 2 Tim. 2, 12: — contra errorem Tertulliani, Matth. 10. 23; Joan. 8, 59; 2 Corint. 11, 32, etc.

Definit. Eccles. — *Vide supra, quæst.* 2, *art.* 3, *proposit. damn. ab Innoc. XI*, 18. — *Proposit. damn. a Pio IX, in Syllabo*, 77: Ætate hac nostra, non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, cæteris quibuscumque cultibus exclusis. 78. Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.

cos (1)..., *ne conversi dirumpant vos*. Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium (2), debet homo publice fidem confiteri; unde Matth. 15, 12, dicitur quod, *cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisæi audito ejus verbo scandalizati sunt*, Dominus respondit : *Sinite illos*, scilicet turbari : *cæci sunt, et duces cæcorum*.

QUÆSTIO IV

DE IPSA FIDEI VIRTUTE. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute : — et primo quidem, de ipsa fide ; — secundo, de habentibus fidem ; — tertio, de causa fidei ; — quarto, de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° quid sit fides ; 2° in qua vi animæ sit sicut in subjecto ; 3° utrum forma ejus sit charitas ; 4° utrum eadem numero sit fides formata, et informis ; 5° utrum fides sit virtus ; 6° utrum sit una virtus ; 7° de ordine ejus ad alias virtutes ; 8° de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

Articulus primus

Utrum hæc sit competens fidei definitio : « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium ».

3 Sent., dist. 23, quæst 2, art. 1; et Ver. quæst. 14, art. 2; et 1-2, quæst. 46, art. 3, corp.; Rom. 1, lect. 6; et ad Hebr. 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Hebr. 11, 1, dicens : *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium* (3). Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 62, art. 3. Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam ejus objectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem quam per spem : quia charitas est forma fidei, ut infra patebit, art. 3 huj. quæst. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed *substantia* et *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia* et *argumentum*. Inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifestata (1). Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur : *Argumentum non apparentium*, quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere. Ergo male dicitur : *Rerum non apparentium*. Inconvenienter ergo describitur fides.

— In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Respondeo dicendum quod, licet quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur 6 Metaph., text. 19, tamen si quis recte consideret, **omnia ex quibus fides potest definiri, in prædicta descriptione tanguntur,** licet verba non ordinentur sub forma definitionis ; sicut etiam apud Philosophos, prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 2 et 3, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad objectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 92, art. 3, habet idem pro objecto et fine, necesse est quod objectum fidei et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra, quæst. 1, art. 1 et 4, quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, et ea quibus propter ipsam inhæretur ; et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ ; quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli ad Rom. 8, 25 : *Quod non videmus speramus*. Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet ; sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 67, art. 4. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est ob-

---

Art. 1. — Vide quæ diximus in proœmio quæst. 1ᵃᵐ. Eamdem doctrinam evolvit S. Doctor, quæst, 14, *de Veritate*, art 2.— Erasmus, ad Hebr. 11, erronee dixit hæc verba Apostoli esse encomium fidei, non definitionem, et hic fidem sumi pro fiducia.

(1) Vulgata : *Neque mittatis margaritas vestras ante porcos.*

(2) Ita codices et editi passim.— Al. *fidelium*.

(3) Vulgata : *Est autem fides sperandarum substantia rerum*, etc.

(1) Nicolaius, *manifesta*.

jectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur : *Fides est substantia rerum sperandarum.* Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio : puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia (1) scientiæ, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum*, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt, 1-2, quæst. 3, art. 8, et quæst. 4, art. 3.

Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero : unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum.* Unde alia littera habet *convictio*, ut legit Aug., tract. 79 in Joan., quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. **Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quod « fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus ».**

Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est adhæsio (2) intellectus firma ad aliquid ; per hoc autem quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens ; per hoc autem quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliæ definitiones quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, tract. 40 in Joan., a med., et lib. 2 QQ. evang., quæst. 39, in princ. : *Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur;* et quod dicit Damascenus, lib. 4 Orth. Fid., cap. 12, quod *fides est non inquisitivus consensus;* et alii dicunt quod *fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam*, idem est ei quod Apostolus dicit : *Argumentum non apparentium.* Quod vero Dionysius dicit, cap, de Div. Nom. vers. fin., lect. 5, quod *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens*, idem est ei quod dicitur : *Substantia rerum sperandarum.*

Ad primum ergo dicendum quod *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum, quibus perficitur voluntas ; inter quas est spes, ut infra patebit, quæst. 18, art. 1. Et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum quod dilectio potest esse et visorum, et non visorum, et præsentium, et absentium ; et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda ; cum spes semper sit absentium et non visorum.

Ad quartum dicendum quod *substantia* et *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad quintum dicendum quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem, et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULUS II

Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. de Prædest. sanctorum (implic. cap. 5, in fin.), quod *fides in credentium voluntate consistit.* Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid creden-

(1) Ita edit. passim cum Mss. — Al., *subjecta.*

(2) Ita editiones quas vidimus omnes; quam lectionem probat Garcia. — In codd. ante vocem, *adhæsio*, est vox alia abbreviata, quæ potest legi *prima*, vel *plena.*

ART. 2. Duæ conclus. erui possunt ex resp. ad 3m, scilicet : Fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto ; et : Fides extensione fit practica. — Vides ergo quod fides est in alio ab intellectu, non quidem ut in subjecto, sed ut in imperante, id est, in voluntate. — Ex hoc art. patet, sectarios perperam dicere fidem non aliud esse quam fiduciam de divina misericordia unicuique sua peccata remittente : hæc enim fiducia sedem habet in voluntate, cum sit motus quidam et robur spei (Sylvius).

dum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides: non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, cum nihil dicat de evitabili et fugiendo, ut dicitur in 3 de Anima, text. 34 et 46: non est ergo principium operationis. Fides autem est *quæ per dilectionem operatur*, ut dicitur ad Galat. 5, 6 Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile vel agibile. Objectum enim fidei est verum æternum, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 1. Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

— Sed contra est quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud 1 ad Cor. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

Respondeo dicendum quod, cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita (1), est habitus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 49, art. 4, ad 1, 2 et 3. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra, quæst. 2, art. 1 et 2, quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus a voluntate et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum prædicta. Et ideo **oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus**; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum.

Et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis; et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in 1 de Trin., cap. 8, in med., inde est quod per dilectionem operatur; sicut etiam *intellectus speculativus extensione fit practicus,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 49.

(1) Ita cum Mss. editi passim. — Edit. Rom. aliæque vetustæ, *ad objecta.*

Articulus III

Utrum charitas sit forma fidei.

Inf., quæst. 25, art. 2; et 3 Sent., dist. 22, quæst. 3, art. 1, quæst. 2, et dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæst. 3; et Ver. quæst. 14, art. 5, et quæst. 2, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito, 1 ad Corinth. 13, sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma, et id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur

Art. 3.— Charitas non est forma intrinseca et essentialis; sed est forma extrinseca et accidentalis, quatenus per charitatem, fides, sicut omnes aliæ virtutes, ordinatur ad ultimum finem supernaturalem, sicque ex charitate habet quod suus actus sit perfectus et meritorius (Billuart).

Script. S. — 1 Corint. 13, 2; Galat. 5, 6.

Definit. Eccles.— Vide art. seq. et insuper Trident., sess. 6, cap. 7: Fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur fidem sine operibus mortuam et otiosam esse. Et: In Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere, neque præputium; sed fidem, quæ per charitatem operatur. Hanc fidem ante Baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam æternam præstantem; quam sine spe et charitate fides præstare non potest, unde et statim verbum Christi audiunt: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Itaque veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam, pro illa quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Jesum illis donatam, candidam et immaculatam jubentur statim renati conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini nostri Jesu Christi, et habeant vitam æternam.

esse obedientia quam charitas, secundum illud ad Rom. 1, 5 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Ergo obedientia magis est forma fidei quam charitas.

— Sed contra est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex superioribus patet, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 17, art. 6, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem (1); tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis, art. 1 hujus quæst., quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis.

Et ideo **charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur.**

Ad primum ergo dicendum quod charitas dicitur esse forma fidei, in quantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7, et quæst. 56, art. 2, cum de actibus humanis in communi ageretur.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes, et quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, rationabiliter formatur a charitate, sicut infra patebit, quæst. 23, art. 8, et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

ARTICULUS IV

Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso.

3 Sent., dist. 23, quæst. 3, art. 4, et 4, dist. 17, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, corp. ; et Verit. quæst. 14, art. 7 ; et ad Rom. 1, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Jac. 2, 20 : *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit, *accidentia alterari non possunt.* Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

— Sed contra est quod Jacobi 2, super illud : *Fides sine operibus mortua est,* dicit Glossa interlin., *quibus reviviscit.* Ergo fides quæ erat prius mortua et informis, fit formata et vivens.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. — Quidam enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatæ et informis; sed, adveniente fide formata, tollitur fides informis ; et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis

---

ART. 4. — Fides formata significat fidem a charitate actam ; fides vero informis significat fidem quæ est in existentibus extra charitatem. Et est sermo de fide una et eadem numeraliter : an ipsa et fiat de informi formata, cum christianus pœnitens assequitur charitatem ; et de formata informis, cum existens in charitate labitur in peccatum mortale, manens fidelis (Cajetanus). — Ex resp. ad 4, eruitur conclusio : Per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima.

Definit. Eccl. — Concil. Trident., sess. 6, cap. 15. Quolibet mortali peccato amitti gratiam, sed non fidem : Adversus etiam hominum quorumdam callida ingenia, qui per dulces sermones, et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti, divinæ legis doctrinam defendendo : quæ a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque, fornicarios, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, maledicos, rapaces, cæterosque omnes qui letalia committunt peccata ; a quibus cum divinæ gratiæ adjumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur. *Ibid., can.* 28 : Si quis dicerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva ; aut eum qui fidem sine charitate habet, non esse christianum : anathema sit. — *Proposit. Arnaldi, damn. ab Alexandro VIII* (7 *dec.* 1690) : 12. Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides ; et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana. — *Proposit. Quesnelli, damn. a Clemente XI, in bulla* « Unigenitus » (8 *sept.* 1713). 51. Fides justificat, quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per charitatem. 52. Omnia alia salutis media continentur in fide tamquam in suo germine et semine ; sed hæc fides non est absque amore et fiducia. 57. Totum deest peccatori, quando ei deest spes, et non est spes in Deo, ubi non est amor.

(1) Ita edit. Patav. — Omnes aliæ, *formam.*

a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ, et informis; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eod m cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est, secundum charitatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde **fides formata et informis non sunt diversi habitus**.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti : tunc enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur; sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium*. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei (1), sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est in corp. Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum quod illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet anima; et ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud sp cie est quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. Dictum est enim supra, part. 1, quæst. 104, art. 1, et 1-2, quæst. 109, art. 9, quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli; quia in utroque operatur fidem : in uno quidem confirmando et perficiendo; in alio de novo creando. — Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. et Camer.; sed Nicolaius, et edit. Patav., *fidei perfectæ*. — Al., *fidei neque perfectæ, neque imperfectæ*; item, *de ratione rei perfectæ*. — Theologi notant, *imperfectæ*, esse positum a D. Thoma; quo fundamento? retinent tamen nostram lectionem.

Articulus v

Utrum fides sit virtus.

1-2, quæst. 65, art. 2; et 3 Sent., dist. 22, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, et quæst. 3, art. 1, quæst. 2; et Verit. quæst. 14, art. 3 et 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; nam *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut dicit Philosophus, in 2 Ethic., cap. 6. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in 6 Ethic., cap. 3, circa princ. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est art. præc. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, 1 Corinth. 12, et similiter inter fructus, ad Galat. 5. Ergo fides non est virtus.

ART. 5. — Dictum est in 1ª 2æ (quæst 49 et quæst. 55) virtutem esse habitum bonum. De fide informi dicit S. Thomas quod non est virtus Hoc non est ita intelligendum, ut fides informis non habeat essentiam virtutis : nam sic specie distingueretur a fide formata, cujus oppositum patet ex art. 4. Sed quia, ut dicit ad 3 : « non pertingit ad perfectam rationem virtutis, et non est virtus simpliciter quantum ad statum, qui est perfectio quædam accidentalis superveniens essentiæ virtutis, ratione cujus prompte delectabiliter operatur, et elicit actum simpliciter perfectum, ordinatum ad finem supernaturalem simpliciter ultimum, et meritorium præmii supernaturalis (Serra). — De fide autem tenendum est, quod fides informis est vera fides, faciens hominem simpliciter christianum, et donum Dei (Tolet.). — Nota quæ S. Doctor dicit, 14 de Verit. art. 3, ad 9 : « Fides neque est virtus intellectualis, neque moralis, sed est virtus theologica ». — Ex hoc art collige quam sit temeraria Durandi sententia, asserentis fidem formatam non esse propria et simpliciter virtutem, neque habere majorem virtutis rationem quam informem (Bannes).

— Sed contra est quod homo per virtutes justificatur: nam *justitia est tota virtus*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1. Sed per fidem homo justificatur, secundum illud ad Rom. 5, 1: *Justificati ergo ex fide, pacem habeamus*, etc. Ergo fides est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, 1-2, quæst. 55, art. 3 et 4, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 3. Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo **fides formata est virtus**.

Fides autem informis non est virtus, quia, etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus (1), non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 58, art. 4, et quæst. 65, art. 1, quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis et actus concupiscibilis (2), sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod ipsum *verum* est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio; et ideo, in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius, in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum quod fides de qua Philosophus loquitur innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum; et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum; et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18.

Ad quartum dicendum quod quidam ponunt quod fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. — Sed hoc non convenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit: *Divisiones gratiarum sunt;* et iterum: *Alii datur hoc, alii datur illud.* Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum. — Unde dicendum est quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia, sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Glossa interl., ibid., vel pro *sermone fidei*. — Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis: unde ad Galat. 5, ubi enumerantur fructus, exponitur fides *de invisibilibus certitudo*.

(1) Ita ex codicibus editi omnes. — Nicolaius cum theologis sic ordinat: *Quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus*, etc.

(2) Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris. cum Nicolaio et edit. Patav. — Al., *concupiscentiæ*.

ARTICULUS VI

Utrum fides sit una virtus.

3. Sent., dist. 22, quæst. 2, art. 6, quæst. 1, et 4, dist. 1, quæst. 2, art. 2, quæst. 5, corp.; et Ver. quæst. 14, art. 12; et Rom. 5, lect. 5, fin., et lect. 6; et 2 Corinth. 4, lect. 1, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. 5, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa. 11. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum 13 de Trinit., cap. 19, a princ. Cum ergo fides sit de æternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isai. 7, 14: *Ecce virgo concipiet.* Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in

ART. 6. — In titulo est sermo de unitate per se et simpliciter habitus, quæ est unitas speciei specialissimæ. Unitas enim generica est secundum quid, et unitas numeralis est per accidens, hoc est, per aliud, scilicet per subjectum (Cajetanus). — Ad 1 nota quod articuli de æternis sunt ad divinam Trinitatem, et de temporalibus articuli ad Christi humanitatem pertinentes.

diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

— Sed contra est quod dicit Apostolus ad Ephes. 4, 5 : *Unus Dominus, una fides.*

RESPONDEO dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari : — uno modo ex parte objecti ; et sic est una fides : objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. — Alio modo ex parte subjecti ; et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideo, **si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, — et differens numero in diversis.**

Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides, quia idem est quod ab omnibus creditur : nam, etsi sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum quod temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. Et ideo fides una est de temporalibus et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum quod illa differentia *præteriti* et *futuri* non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est, 1-2, quæst. 103, art. 4, et quæst. 107, art. 1, ad 1.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS VII

Utrum fides sit prima inter virtutes.

1-2, quæst. 6, art. 6 ; et 3 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 5 ; et Ver. quæst. 14, art. 2, corp., et ad 1 et 2, et art. 3, ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. 12, in Glossa (ordin. Ambr.), super illud : *Dico vobis amicis meis*, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa (interl. Cassiod.) dicit super illum (1) psalmum : *Noli æmulari* (in hæc verba : *Spera in Domino*, psalm. 36), quod *spes introducit ad fidem.* Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur, quæst. 17, art. 1. Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est, art. 2 huj. quæst., quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa (interl. et ord. Aug. de Fid. et Operib., cap. 16, sup. illud : *Fundamentum enim aliud*, etc.), dicitur 1 ad Cor. 3. Formatur autem fides per charitatem, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo fides a charitate habet quod sit fundamentum : charitas ergo est magis fundamentum quam fides : nam fundamentum est prima pars ædificii ; et ita videtur quod sit prior fide.

5. Præterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quod *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse prius altero *dupliciter* : uno modo *per se* ; alio modo *per accidens.* — **Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides.** Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 13, art. 3, et quæst. 34, art. 4, ad 1, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate : quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum.

ART. 7. — In titulo « inter virtutes » importat virtutes theologicas et morales tantum, de quibus tractatur ; de intellectualibus hic non est quæstio. — In 1a, conclus. nota *prima*, scilicet, secundum naturam, non secundum tempus, quoniam omnes simul infunduntur, ut dicitur in 1-2, quæst. 65. — Alia conclus. eruitur ex resp. ad 2 : Spes dicitur introducere ad fidem, quatenus ex spe inducitur homo ut perseveret in fide. Alia ex resp. ad 4 : fides sine charitate fundamentum esse non potest. — Gonet totam art. doctrinam, sic in compendium redigit : fidem ordine originis esse priorem spe et charitate ; ordine vero dignitatis, esse quidem inferiorem charitati, sed perfectiorem spe et virtutibus moralibus infusis.

Definit. Eccl. — *Conc. Trid., sess. 6, cap. 8* : Cum Apostolus dicit, justificari hominem per fidem..., ea verba in eo sensu intelligenda sunt.... quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.

(1) Ita ex codicibus editi veteres. — Nicolaius et edit. Patav. : *Super illud :* « Spera in Domino », *in Psal.* 36 : « Noli æmulari », *quod spes*, etc., ex margine in textum traducta adnotatione.

Unde, cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem: necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas.

Sed **per accidens potest aliqua virtus esse prior fide**. Causa enim per accidens, est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in 8 Phys., text. 32. Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, in quantum removent impedimenta credendi: sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsuposita fide, ut patet per Augustinum in lib. 4 contra Julianum, cap. 3.

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis, quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 40, art. 1. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat; et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum quod obedientia dupliciter dicitur: — quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 2. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. — Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ: reddit enim superiori debitum, obediendo sibi (1); et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundum illud Colos. 3, 14: *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis* (2). Et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quod charitas sit prior fide.

Ad quintum dicendum quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem: quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

(1) Nicolaius, *ei;* — sed Mss. et editi passim ut hic.

(2) Vulgata: *Super omnia autem hæc, charitatem habete, quod est...*

Articulus VIII

Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

3 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 2, quæst. 3; et 3 Cont., cap. 154; et Ver. quæst. 10, art. 12, ad 15; et Joan. 4, lect. 5. fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed *fides est ex auditu*, ut dicitur ad Rom. 10, 17; in intellectu autem, et scientia, et sapientia includitur

ART. 8. — Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad verum. Unde quærere utrum fides sit certior, etc., est quærere utrum intellectus hominis fidelis, sit magis determinatus ad ea quæ sunt fidei: id est, magis firmiter ea teneat, quam ad illa quæ sunt sapientiæ, scientiæ et intellectus humani, id est, quam ad illa quæ humana ratione sapit, scit et intelligit (Porrecta). — Distingue certitudinem et parte vel objecti, vel causæ, vel subjecti. Ex parte *objecti* quando objectum est vel secundum se, vel ex hypothesi necessarium et infallibile; ex parte *causæ*, quando causa est infallibilis, ideoque generans cognitionem certam et infallibilem; ex parte *subjecti*, quando intellectus firmiter adhæret vero, secundum rationem veritatis. — Conclusio 4, « fides est simpliciter certori », etc. eruitur ex 2 et 3 per modum, corolarii. — Sententia Durandi (in 3, dist. 23, quæst. 7), asserentis virtutes intellectuales simpliciter loquendo esse certiores fide, merito videtur graviori censura notanda. — S. Bonaventura affert etiam optimam distinctionem: est, ut ipse, ait, firmitas speculationis, et firmitas adhæsionis. Firmitas speculationis est, quæ ex solo procedit intellectu, et non ex alia extrinseca causa, ut firmitas scientiæ: ex ratione enim et opere lumineque intellectus procedit, nec causam habet extra intellectum. Firmitas vero adhæsionis est, quæ non ex intellectu, sed ex causa extrinseca, puta voluntate procedit; quæ firmitas solet in opinione inveniri: firmius enim aliquando adhæremus non ob rationem solam, sed quia voluntas accedit. Unde magistrorum opiniones firmius tenemus, quia intellectui accedit voluntas, qua magistros amamus (Tolet.).

S. Script. — Tob. 2, 21; Act. 8, 37, et 2, 27; 1 Joan. 5, 9; *et al. quæst.* 1, *art.* 3, *supra.*

Definit. Eccl. -- *Vide supra, quæst.* 1, *art.* 3.

quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. Præterea, quanto aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isai. 7, 9 : *Nisi credideritis, non intelligetis* (1), secundum aliam litteram (70 Interpr.) ; et Augustinus dicit etiam de scientia, 14 de Trinit., cap. 1, a med., quod *per scientiam roboratur fides*. Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Thessalon. 2. 13 : *Cum accepissetis a nobis verbum auditus*, scilicet per fidem, *accepistis id, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei* (2). Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 57, art. 4, ad 2, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet **prudentia et ars ; quibus præfertur fides in certitudine, ratione suæ materiæ**, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere ; — tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 57, art. 2, ad 3. Sed sciendum est quod sapientia et scientia, et intellectus dupliciter dicuntur : — uno modo secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho in 6 Ethic., cap. 3, 6 et 7. — Alio modo secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti.

Primo modo dicendum est quod certitudo potest considerari *dupliciter* : **uno modo ex causa certitudinis**, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam ; **et hoc modo fides est certior tribus prædictis**, quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.

Alio modo potest considerari certitudo **ex parte subjecti**, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis ; et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis : ideo **ex hac parte fides est minus certa**.

Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam ; secundum autem dispositionem, quæ ex parte subjecti est, judicatur secundum quid : inde est quod **fides est simpliciter certior ; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos**.

Similiter autem si accipiantur **tria prædicta secundum quod sunt dona præsentis vitæ**, comparantur (1) ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt. Unde etiam **secundum hoc fides est eis certior**.

Ad primum ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum quod cæteris paribus visio est certior auditu ; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus : sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur ; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum quod perfectio intellectus et scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhæsionem : — quia tota certitudo intellectus vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei ; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. — Secundum autem quod scientia et sapientia, et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine (2) et a verbo Dei, cui innititur fides.

QUÆSTIO V

DE HABENTIBUS FIDEM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de habentibus fidem ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem ; 2° utrum dæmones habeant fidem ; 3° utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis ; 4° utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Sup., quæst. 2, art. 7, corp. ; et 3 Part., quæst. 1, art. 3, ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de Sancto Victore, in suis Sententiis (scil. lib. 1 de Sacram., part. 10,

(1) Vulgata : *Si non credideritis, non permanebitis.*

(2) Vulgata :... *verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed* (*sicut est vere*) *verbum Dei.*

ART. 1. — Mali angeli, ante lapsum, habuerunt fidem, sicut et boni.

(1) Al., *cooperantur.*

(2) Ita editi passim. — Codd. Camer., Alcan. et alii, *deficit a certitudine a verbo Dei*. An *deficit certitudine* (vel *in certitudine*) *a verbo Dei ?*

cap. 2, ante med.), quod, *quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, et quæ in Deo sunt, videre non valet.* Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem vel lapsum habuit oculum contemplationis apertum : *videbat enim res in Verbo*, ut Augustinus dicit in 2 super Genes. ad litt., cap. 8 ; et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum : dicit enim Hugo de Sancto Victore in suis Sententiis (loc. cit., part. 6, cap. 14), quod *novit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione qua foris auditu solo percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem ministratur; non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quæritur, sed ea qua per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur.* Ergo homo vel angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Prærerea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundum illud 1 ad Cor. 13, 12 : *Nunc videmus* (1) *per speculum in ænigmate.* Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in angelo, quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine neque in angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Rom. 10, 17, quod *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei.* Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis aut humanæ : non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine neque in angelo.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est* (2), *et quod inquirentibus se remunerator sit.* Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod in angelis, ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumentum non apparentium*, secundum Apostolum, Hebr. 11, *et per fidem credantur ea quæ non videntur,* ut Augustinus dicit, tract. 40 in Joan., a med., et lib. 2 QQ. Evang., quæst. 39, in princ., illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens, vel visum, id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei.

Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli.

Sed quia in primo jam diximus, quæst. 62, art. 3, et quæst. 95, art. 1, quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis ; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 7. Et ideo necesse est dicere quod **angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum.**

Sed tamen considerandum est quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhærendo primæ veritati. — Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati ; — sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 5, et quæst. 2, art. 4, ad 2. Et secundum hoc etiam **potest dici quod angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.**

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant, tamen potest dici quod contemplatio quæ tollit necessitatem fidei (1), est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum ; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat eis fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut a nobis quæritur : erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quam sit nobis ; licet nec eis esset ita præsens sicut est beatis per lumen gloriæ.

(1) Vulgata : *Videmus nunc...*

(2) Vulgata : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus*, etc.

(1) Ita Mss, et editi plurimi. — Edit. Patav., *rationem fidei.*

Ad secundum dicendum quod in statu primæ conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpæ vel pœnæ ; inerat tamen intellectui hominis et angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis ; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante ; sicut et prophetæ audiebant, secundum illud Psalm. 84, 9 : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

ARTICULUS II

Utrum in dæmonibus sit fides.

3 Sent., dist. 23, quæst. 3, art. 3, quæst. 1 ; et Ver. quæst. 14, art. 9, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in lib. de Prædest. sanct., cap. 5, in fin., quod *fides consistit in credentium voluntate.* Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cum ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in 1 dictum est, quæst. 64, art. 2, ad 5, videtur quod in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud Ephes. 2, 8 : *Gratia estis salvati per fidem : donum enim Dei est* (1). Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa (ordin. Hieron.), super illud Oseæ, 3, 1 : *Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum.* Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum, tract. 89 in Joan., a princ., super illud Joan. 15, 22 : *Si non venissem, et locutus fuissem eis, peccatum non haberent ; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum ; quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in dæmonibus.

— Sed contra est quod dicitur Jac. 2, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 2, et quæst. 2, art. 1, intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat, vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis moventis intellectum (1). Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere *ex duobus :* — Uno modo ex ordine voluntatis ad bonum ; et sic credere est actus laudabilis. — Alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur, per evidentiam rei : sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur ; licet illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur.

Dicendum est ergo quod **in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum ; et secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo** : vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse ; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod dæmonum fides est quodammodò coacta ex signorum evidentia ; et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum quod fides, quæ est donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis : unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ ; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur : et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ART. 2. — Conclus. art. : 1° In dæmonibus non est fides laudabilis ; 2° in dæmonibus est fides acquisita et quodammodo coacta : 3° ex resp. ad 3, non minuitur malitia dæmonum per hoc quod credunt. — Ergo credere dicitur æquivoce de dæmonibus et de hominibus, quoniam nomen tantum, non autem definitio fidei utrobique est idem. Nam credere dæmonum non est fides quæ est substantia rerum sperandarum, et ita inchoatio quædam beatitudinis. — Hic quæritur ab auctoribus utrum in hominibus damnatis maneat fides informis ? et resp. negative ut in dæmonibus. Quæritur utrum fides sit in animabus quæ sunt in purgatorio, et in illis quæ fuerunt in limbo ante Christum ? et resp. affirm., quia spem habent, et fides est spei fundamentum. Quæritur an maneat fides in Beatis ? resp. negative, sicut innuit Apostolus, 1 Corint. 13, et 2 Corint. 5.

(1) Vulgatâ : . . *per fidem ; et hoc non ex vobis : Dei enim donum est.*

(1) Ita ex cod. Tarrac. optime Garcia ; quam lectionem confirmat cod. Alcan., sed omittit *moventis intellectum.* — Al. : *Sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum, et obedientis Deo.* — Nicolaius omittit *et obedientis Deo.*

ARTICULUS III

Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

3 Sent., dist. 23, quæst. 3, art. 3, quæst. 2; et Ver. quæst. 14, art. 10, ad 10; et Quodlib. 6, quæst. 4, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

— Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquam discredit unum articulum fidei.

RESPONDEO dicendum quod **in hæretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis.**

Cujus ratio est quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem: sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet: alioquin, si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est quod hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ: si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis hæreticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod alios articulos fidei de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propria voluntate, et judicio.

Ad secundum dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intelligentis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum quod diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud Jacobi 2, 10: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

ART. 3. — Solus Durandus in 3, dist. 23, quæst. 9, ait quod hæreticus qui dissentit uni articulo fidei, habet nihilominus fidem infusam circa alios articulos. Eamdem sententiam sequitur Glossa in rubricam de summa Trinitate et fide catholica. Et sic patet quod Durandus ponit duos habitus contrarios esse simul in eodem subjecto, et etiam quod hæreticus est simul fidelis.

Definit. Eccl. — Proposit. damn. ab Innoc. XI, 21, supra quæst. 2, art. 3.— Plures proposit. e Syllabo Pii IX excerptæ; ibidem. — Concil. Vatic., sess. 3, can. III, 6; initio quæst. 1. — Trident., sess. 6, cap. 15:... Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur (*hæc nota bene*) sed etiam quocumque alio mortali peccato... acceptam justificationis gratiam amitti.

ARTICULUS IV

Utrum fides possit esse major in uno quam in alio

3 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, quæst. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 4.— Confirmatur ex S. Script.: Matth. 14, 31, et 15, 28; Luc. 7, 9, et 17, 5; Rom. 12, 3; 1 Corint. 13, 2.— In orat. Dom. 13 post Pentec. dicitur: « Da nobis fidei, spei et charitatis augmentum ».— Alias quæst. resolvit Sylvius, scilicet: Fides non augetur per omnes actus aliarum virtutum, per quos augetur charitas; Fides informis interdum augetur; Fides informis augetur per actus fidei ex auxilio Dei speciali elicitos; In peccatore potest esse major fides quam in homine justo; Fides non potest diminui ex parte credibilium; quantum autem ad intensionem, probabiliter potest diminui.

fides non possit esse major in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei : quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est, art. præc. Ergo videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non recipiunt *magis* neque *minus*. Sed ratio fidei est in summo : requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit *magis* et *minus*.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet, quæst. 1. art. 7. Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

— Sed contra, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur majus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum : dicit enim Dominus Petro, Matth. 14, 31 : *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Et mulieri dixit, Matth. 15, 28 : *Mulier, magna est fides tua.* Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 52, art. 1 et 2, et quæst. 112, art. 4, quantitas habitus ex *duobus* attendi potest : — uno modo ex objecto, — alio modo secundum parcipationem subjecti.

Objectum autem fidei potest dupliciter considerari : — uno modo secundum formalem rationem ; — alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. — **Formale autem objectum fidei est unum et simplex,** scilicet veritas prima, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. **Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus,** ut supra dictum est, quæst. 4, art. 6. — Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite ; et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius ; et sic **in uno potest esse major fides secundum majorem fidei explicationem.**

Si vero consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter : — nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 1 et 2, et quæst. 4, art. 2. **Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem et firmitatem ; — alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.**

Ad primum ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem quam alius, in quantum plura explicite credit, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur ; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt, quidam certius et devotius se ei subjiciunt quam alii ; et secundum hoc fides est major in uno quam in alio.

Ad tertium dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur ; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 112, art. 4. Unde non est eadem ratio. Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quam alius.

QUÆSTIO VI

DE CAUSA FIDEI. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa fidei ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum fides sit homini infusa a Deo ; 2° utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fides sit homini a Deo infusa.

3 Cont., cap. 154, princ. ; et Ver. quæst. 58, art. 3, corp ; et Opusc. 1, cap. 31 ; et Eph. 2, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augusti-

---

ART. 1. — In hac quæst. disputatio est de causa efficienti, nam de materiali et formali satis dictum est. Certum est secundum fidem, quod ea quæ per se cadunt sub fide excedunt omnino facultatem naturæ ; est etiam certum secundum fidem homini a Deo dari fidem, quantum ad assensum veritati præbendum. Inde sequitur quod actus fidei est supernaturalis, non tantum quoad modum, sed etiam quoad substantiam, Sequitur etiam fidem esse peculiare Dei donum, sive quatenus ab intellectu, sive quatenus a voluntate pendet. — Adverte ad 3, fidem dici consistere seu esse in credentium voluntate, quia nemo credit nisi velit ; tametsi ut credere velit voluntas, indigeat a Deo præparari ad gratiam (Sylv). — Potest hic quæri an fides semper simul cum spe et charitate infundatur a Deo. — Partem affirm. tenet Vega (lib. 7 in Concil Trident. cap. 28). Negantem partem docent communiter discipuli D. Thomæ et alii, colliguntque ex art. seq. ad 3.

Script. S. — Ps. 50, 8 ; Matth. 11, 25, et 16, 17 ; Joan. 3, 19, et 6, 45, etc ; Act. 13, 48, et 16, 14, et 26, 18 ; Rom, 2, 14, et 8, 5 ; 1 Corint. 2, 14, et 3, 7, et 12, 2, et 14, 6 ; 2 Corint. 4, 4 ; Ephes. 1, 17, et 2, 8, et 5, 8 ; Coloss. 1, 13 ; 1 Thessal. 1, ; Philip. 1. 3-6 ; Ephes. 2, 8.

Definit. Eccles. — *Concil. Milevitanum, can.* 4. Quisquis dixerit eamdem gratiam Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum, propter hoc tantum nos adjuvare ad non

nus, 14 de Trin., cap. 1, a med., quod *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur.* Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim Joan. 4, 53 : *Cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus : Filius tuus vivit; et credidit ipse, et domus ejus tota.* Et Rom. 10, 17, dicitur quod *fides est ex auditu.* Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed *fides consistit in credentium voluntate,* ut Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanctorum, cap. 5, circa fin. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

— Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 2, 8, 9: *Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis... ne quis glorietur...: donum enim Dei est* (1).

Respondeo dicendum quod ad fidem *duo* requiruntur. — Quorum **unum est ut homini credibilia proponantur**; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. — *Aliud* autem quod ad fidem requiritur, est **assensus credentis** ad ea quæ proponuntur. — Quantum ergo **ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo.** Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam : unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo : sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud Rom. 10, 15 : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?*

Quantum vero *ad secundum,* scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari **duplex causa, una quidem exterius inducens,** sicut miraculum visum; **vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa** : videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei.

Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem (2) nobis proponuntur ea quæ credere debemus.

Sed hoc est falsum, quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo **fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.**

Ad primum ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides, et nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam,

---

peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus; non autem per illam præstari nobis, ut quod faciendum, cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anat. sit. Cum enim dicit Apostolus : Scientia inflat, charitas vero ædificat; valde impium est, credamus, ad eam quæ inflat nos habere gratiam Christi; ad eam quæ ædificat non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus, ut ædificante charitate, scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : Qui docet hominem scientiam; ita etiam scriptum est : Charitas ex Deo est. — *Arausicanum II, can.* 5. : Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus... non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem,... sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, etc... Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem; omnes eos qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. 6. Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus dicit gratiam Dei conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus... et hæc omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti in nobis fieri confitetur... resistit Apostolo dicenti : « Quid habes quod non accepisti? » 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare... id est, evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu... 25. Manifeste credendum est quod et illius latronis quem Dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est, et Zachæi, qui ipsum Dominum accipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinæ gratiæ largitate donata. — *Trident., sess. 6, cap. 6, supra, quæst. 2, art. 3. Can. 6* : Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare... posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anat. sit. — *Can. 28, supra, quæst. 4, art. 4. — Vatic., sess. 3, cap. 3, et can III, 3, supra quæst. 1. — Adduci etiam potest Concil. Vienn., qui definivit* tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes.

(1) Vulgata : .. *non ex vobis : Dei enim donum est; non ex operibus, ut ne quis glorietur.*

(2) Ita cum codicibus edit. Patav. — Al., *per quam.*

ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est, in corp., et quæst. 2, art. 3.

Articulus II

Utrum fides informis sit donum Dei

3 Sent., dist. 32, quæst. 3, art. 2; et Ver. quæst. 14, art. 7, corp.; et Rom. 8, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. 32, 4, quod *Dei perfecta sunt opera.* Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 79, art. 2, ad 2. Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat: dicitur enim Joan. 7, 23: *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est a Deo.

— Sed contra est quod quædam Glossa (August. in fragm. serm. de 5 Panib.), dicit, 1 ad Cor. 13, quod *fides quæ est sine charitate, est donum Dei.* Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum.

Respondeo dicendum quod informitas privatio quædam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem: sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius: non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum; potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani.

Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ, sicut dictum est quæst. 4, art. 4. Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est art. præc. Unde **relinquitur quod fides informis sit donum Dei**.

Ad primum ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, part. 1, quæst. 48, art. 1, ad 2, et 1-2, quæst. 71, art. 6: dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, in quantum est actus. — Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem: unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa; et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt a Deo.

Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo quod credat; non tamen datur ei charitatis donum: sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

QUÆSTIO VII

DE EFFECTIBUS FIDEI. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus fidei; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum timor sit effectus fidei; 2° utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

Articulus primus

Utrum timor sit effectus fidei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præ

Art. 2. — Concl. hujus art. est certa secundum fidem — *Vide definit. art. præc., quibus adde: Proposit. damn. ab Alexandro VIII (7 dec. 1690), 12; et proposit. Quesnelli damn. a Clem. XI: Vide supra, quæst. 4, art. 4.*

Art. 1. — Juxta S. Ambrosium (libr. 2 de Cain, cap. 9), fides

cedit causam. Sed timor præcedit fidem : dicitur enim Eccli. 2, 8 : *Qui timetis Deum* (1), *credit illi.* Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 2. Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa (interl., sup. illud : *Abraham genuit Isaac*, Matth., 1). Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima ; objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 42, art. 1. Actus autem habent speciem ex objecto, secundum supra dicta, 1-2, quæst. 18, art. 2. Ergo fides non est causa timoris.

— Sed contra est quod dicitur Jac. 2, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt.*

RESPONDEO dicendum quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 22, art. 2, et quæst. 42, art. 1. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum, vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum divinum judicium inferuntur ; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri, qui timor est servilis.

Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, in quantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum.

Sed **primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis ; — et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata,** quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere et ei subjici.

Ad primum ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter præcedere fidem : quia, si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia vel pœnas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed, supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur : *Et non evacuabitur merces vestra.*

Ad secundum dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis æstimationem de præmiis quæ Deus retribuit justis ; est autem causa timoris, secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum quod objectum fidei primum et formale est bonum, quod est veritas prima ; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, puta quod malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari ; et quod peccatores pœnalia mala sustinebunt a Deo ; et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

est radix omnium virtutum. B. Thomas tamen duas hic tantum recenset sive occasione Jacob. 2 et Act. 15, sive ut colligendum relinquat quod justificatio, quæ post fidem initium habet a timore, et completur in perfecta purificatione cordis, est ex fide. Quod fides sit causa spei, supponitur ex quæst. 4, art 1, ubi dicitur fidem esse primam inchoationem rerum sperandarum. — Adverte hic timorem, quo cœlestes potestates, quamvis beatæ, tremere dicuntur ex visione divinæ excellentiæ. Inde tremorem dæmonum longe alium esse a tremore angelorum.

(1) Vulgata : *Dominum.*

ARTICULUS II

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

4 Sent., dist. 14, quæst. 1, art. 4. ad 3 ; et Ver quæst. 28, art. 1, ad 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

— Sed contra est quod dicit Petrus, Act. 15, 9 : *Fide purificans corda eorum.*

ART. 2. — Ex resp. ad 2 eruitur conclusio : Fides etiam informis excludit impuritatem erroris. Hic art. ponitur, ne perperam intelligeremus verba Act. sicut modo intelligunt Lutherani, scilicet, quod sola fides est purificatio cordis (Bannes).

Definit. Eccl.— Trident., sess. 6, cap. 8 : Quo modo intelligatur , impium per fidem et gratis justificari. Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis ; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, et expressit ; ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis : sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. *Ibid., can. 9* Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari, atque disponi : anathema sit.

RESPONDEO dicendum quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur : non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis ; et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem.

A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum ; in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem* enim *ad Deum oportet credere,* ut dicitur Hebr. 11, 6. Et ideo **primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris; — quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.**

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, in quantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia *universa delicta operit charitas,* ut dicitur Proverb. 10, 12.

Ad tertium dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

QUÆSTIO VIII

DE DONO INTELLECTUS. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei ; — et circa donum intellectus quæruntur octo : 1° utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti ; 2° utrum possit simul esse in eodem cum fide ; 3° utrum intellectus, qui est donum Spiritus Sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus; 4° utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus ; 5° utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia ; 6° quo modo se habeat donum intellectus ad alia dona ; 7° de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus ; 8° de eo quod respondet ei in fructibus.

QUÆST. 8. — Hæc quæstio et sequens intelligi non possunt, nisi legatur in 1a 2æ quæst. 68, ubi definitur dona esse habitus quosdam, quibus homo disponitur ad exercenda opera virtutum, secundum quod homo est mobilis a Spiritu Sancto. Virtutes autem ponuntur in homine, secundum quod homo mobilis est ab humana ratione, et per hoc differunt dona a virtutibus (vide etiam eamdem quæst. 68, art. 1, ad 3). Item ibi docet dona esse potiora virtutibus omnibus, exceptis theologicis, quia hæ virtutes sunt principia bonorum, eo quod per virtutes theologicas unitur homo Deo supernaturaliter moventi. Inter septem dona, duo fidei correspondent, scilicet *intellectus* et *scientia ; sapientia* autem correspondet charitati.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti.

3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 2, quæst. 1 ; et Isai. 11, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus : superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in 6 Ethic., cap. 6. Ergo non debet poni donum Spiritus Sancti.

2. Præterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium in lib. de Divin. Nom., cap. 4, lect. 5 et 6. Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscat (quod pertinet ad rationem intellectus), sed discursive (quod est proprium rationis), ut patet per Dionysium in 7 cap. de Div. Nom., lect. 2. Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in 3 de Anima, text. 48. Sed nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

— Sed contra est quod dicitur Isai. 11, 2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus.*

RESPONDEO dicendum quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat : dicitur enim *intelligere,* quasi *intus legere.* Et hoc

ART. 1. — Ex resp. ad 2 collige aliam conclus., scilicet : Hoc lumen superadditum naturæ ad ea quæ supernaturaliter innotescunt, ita se habet, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus. — Retine senarium numerum eorum in quibus, et quæ legere facit donum intellectus. Hæc omnia comprehendunt quæ intellectus pro fidei bono penetrare potest. Nam quæcumque latent, latent vel sub accidentibus, vel verbis, vel figuris, vel sensibilibus, vel effectibus, vel causis. Sub accidentibus quidem legendo, comprehendimus substantias, sive etiam quodcumque aliud accidens latens. Sub verbis, sensus litteralis aperitur. Sub figuris, tres reliqui sensus patent, scilicet moralis, allegoricus, et litteralis sub parabola. Ex sensibilibus, intelligibilia tot capimus. In causis vero effectus, e converso conspicimus, adeo ut nihil prætermissum occurrat. Extendit siquidem se intellectus donum ad penetrandum omnia, ad quæcumque judicanda vel applicanda. Sapientia, et scientia, et consilium se extendunt et rursus ad omnia quibus fides assentit (Cajetanus).

manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 26.

Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles (1) sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur), et in causis latent effectus, et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus (2).

Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. **Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.**

Ad primum ergo dicendum quod per lumen naturale nobis inditum tantum cognoscuntur (3) quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, quæst, 2, art. 3, et 1-2, quæst. 3, art. 8, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quædam altiora; et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur *ratio*, sed magis *intellectus*, quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum quod *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed *intellectus* nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima; et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaius, et edit. Rom. — Al., omisso signo parenthesis : *Res etiam intelligibiles.*

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolaius.— Edit. Patav. et Garcia cum cod. Tarrac. : *Potest dici intellectus, si tamen cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quod*, etc.

(3) Ita cum Garcia editi passim, — Edit. Rom. cum cod Alcan.; *statim cognoscuntur.*

ARTICULUS II

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 14, quod *id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur.* Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli ad Philipp. 3, 12: *Non quod jam comprehenderim, aut quod perfectus sim* (1). Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 4, et quæst. 4, art. 1. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 4 et 5. Multo ergo minus intellectus et fides.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in lib. 1 Moral., cap. 15, a princ., quod *intellectus de auditis mentem illustrat.* Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita: unde dicitur Lucæ ult. 45, quod *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

RESPONDEO dicendum quod hic duplici distinctione est opus: — una quidem ex parte fidei, — alia autem ex parte intellectus.

Ex parte quidem fidei distinguendum est quod — quædam per se directe cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; — quædam vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur.

Ex parte vero intellectus distinguendum est quod *dupliciter* dici possumus aliqua intelligere: — uno modo **perfecte**, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est; **et hoc modo ea quæ directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei. Sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt.** — Alio modo contingit aliquid intelligi **imper-**

ART. 2. — Vult S. Thomas docere in ultima conclusjone quod munus et officium doni intellectus non est penetrare res fidei perfecte, secundum quod in se sunt, sed secundum quod sunt credibiles, usque adeo ut propter nullam aliam rationem discedendum sit ab illis (Bannes).

(1) Vulgata :... *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim.*

fecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur quod (1) ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei; **et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.**

Et per hoc patet *responsio ad objecta:* nam primæ tres rationes procedunt, secundum quod aliquid perfecte intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

Articulus III

Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

Inf., art. 6, corp., et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum. *Intellectus* enim, ut Gregorius dicit in 1 Moral., cap. 15, a princ., *altiora quædam penetrat.* Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum, est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum, in 6 Ethic., cap. 6. Ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 58, art. 2, et quæst. 71, art. 6. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

— Sed contra est quod in Psal. 110, 10, dicitur: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primo et principaliter cadunt sub fide; sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apostolus dicit, ad Gal. 5, 6. **Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis**; quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum, de Trinit. lib. 12, cap. 7, in fin., inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, et ad finem (1) beatitudinis divinæ, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quod intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quædam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum quod regula humanorum actuum est ratio humana et lex æterna, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 6. Lex autem æterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur a lege æterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus Sancti.

Articulus IV

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ., quod *donum intellectus datur contra hebetudinem mentis.* Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur Ephes. 3. Sed non omnes habentes fides habent donum intellectus; imo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit, in lib. 15 de Trinit., cap. 27, ant. med. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gra-

---

Art. 3. — Sic ergo intellige conclusionem, quod donum intellectus principaliter est speculativum, secundario autem est practicum.

(1) Ita cod. Alcan. — Editi passim habent ex Garcia: *Sed tamen cognoscimus*, etc. — Edit. Rom. aliæque veteres: *Sed tamen cognoscitur secundum quod ea*, etc.

Art. 4. — Alia concl. ex resp. ad 3: Donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis, circa ea quæ sunt necessaria ad salutem.

(1) Ita codices passim et editi. — Al., *ad fidem.*

tiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit : quandoque enim *dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus grati hebetudine pigrescit*, ut Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, ante med. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

— Sed contra est quod dicitur in Psalm. 81, 5 : *Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Joan. 8, 12 : *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit, lib. 1 Retract., cap. 27, circ. fin., et lib. de Prædest. sanct., cap. 1. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis, quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 34 et 49 . Sicut autem per donum charitatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per domum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo **sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus**.

Ad primum ergo dicendum quod aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis ; sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto, secundum illud 1 Joan. 2, 27 : *Unctio ejus docet vos de omnibus.*

Ad secundum dicendum quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quæ proponuntur credenda; intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem ; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS V

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud Psalmi 118: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. 3, parum a princ., et conc. 8, circ. fin.), dicit : *Prævolat intellectus, et tarde sequitur humanus atque infirmus affectus.* Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, Dan. 10, 1, dicitur quod *intelligentia opus est in visione* prophetica ; et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. 7, 22, ubi dicentibus : *In nomine tuo prophetavimus,* respondetur : *Nunquam novi vos.* Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isai. 7, 9, secundum aliam litteram (70 Interpr.) : *Nisi credideritis, non intelligetis* (1). Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 6, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium in 1 Moral., cap. 15, ante med. Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum ; quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 1 et 2, dona Spiritus Sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis a Spiritu Sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Hujusmodi autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu Sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fide habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus Sancti alia quædam præambula cognoscat.

Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret, tanquam optimo ; quod est solum habentis gratiam gratum facientem : sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde **donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente**.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem ; quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum quod intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustra-

(1) Vulgata : *Si non credideritis, non permanebitis.*

tio mentis circa ea quæ prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est in corp. art. Et ideo nan est similis ratio de intellectu et fide.

ARTICULUS VI

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed *sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia*, ut patet per Gregorium, 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quæ supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est, quæst. 1, art. 7. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

— Sed contra est quod quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isai. 11. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

RESPONDEO dicendum quod **distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam.**

Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilic t sapientiam, scientiam et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiæ et consilii per hoc quod illa duo pertinent ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam; a dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus, 1-2, quæst. 68, art. 4.

Sed diligenter intuenti donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 3. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet, quæst. 4, art. 2, ad 3.

Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, *duo* requiruntur ex parte nostra: — *Primo* quidem ut **intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectus.** — *Secundo* autem **oportet ut de eis homo habeat judicium rectum**, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. **Hoc ergo judicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; — quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; — quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.**

Ad primum ergo dicendum quod prædicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur: dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetratre ad intima eorum quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse judicat circa communem finem vitæ; et ideo proprie opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia; et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

ART. 6. — Adverte quod Anctor rectractat seipsum, quoad distinctionem donorum in 1ª 2æ positam.

Ad secundum dicendum quod donum idtellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ ; aliter tamen quam fides : nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur.

Ad tertium dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad judicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

Articulus VII.

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet Beati mundo corde, etc.

1-2, quæst. 94, art. 3, corp., fin., et ad 1 ; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea, Actor. 15, 9, dicitur : *Fide purificans corda eorum.* Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem : ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 3, art. 8. Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, ante med. : *Sexta operatio Spiritus Sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.*

Respondeo dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur : — unum **per modum meriti,** scilicet munditia cordis ; — aliud **per modum præmii,** scilicet visio Dei, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 69, art. 2 et 4 ; **et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus.**

Est enim duplex munditia : — Una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus ; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. — Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates ; et hanc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio : — una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia : — alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est ; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : — prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; — secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio *ad objecta :* nam *primæ duæ* rationes procedunt de prima munditia : *tertia* vero de perfecta Dei visione. Dona autem et hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est, in corp. art., et 1-2, quæst. 69, art. 2.

Articulus VIII

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 5, corp., fin.

Ad octavum sic proceditur. — 1. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei : dicitur enim Isai. 7, 9 : *Nisi credideritis, non intelligetis,* secundum aliam litteram (70 Interpr.), ubi nos habemus (Vulgata): *Si non credideritis, non permanebitis.* Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu, quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 1 et 7. Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides ; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiæ vel scientiæ, seu consilio.

— Sed contra est quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus : dicit enim Glossa (interl. sup. illud : *Fructus autem spiritus*), ad Gal. 5, quod *fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo.*

Art. 8. — Cum in resp. ad 2 dicit quod fides non potest universaliter præcedere intellectum, non loquitur de peculiari dono intellectus, sed generaliter de intellectione etiam imperfecta ; unde addit : « Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret (Sylvius) ».

Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 70, art. 1, cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultima et delectabilia, quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus Sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias.

Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus : — unus quidem pertinens ad suam potentiam ; — alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem ; et secundum hoc dicendum est quod **dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo ; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.**

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides, cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum quod fides non potest universaliter præcedere intellectum : non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus ; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum quod cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud ; sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus et scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo signata (1) nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut jam dictum est in corp., ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam ad intellectivam.

QUÆSTIO IX

DE DONO SCIENTIÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono scientiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum scientia sit donum ; 2° utrum sit circa divina ; 3° utrum sit speculativa, vel practica ; 4° quæ beatitudo ei respondeat.

(1) Nicol., *beatitudo significata.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum scientia sit donum.

Sup., quæst. 8, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis : dicit enim Philosophus in 1 Posteriorum, text. 5, quod *demonstratio est syllogismus faciens scire.* Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. Præterea, dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est, quæst. præced., art. 4, et 1-2, quæst. 68, art. 2 et 6. Sed Augustinus, 14 de Trinit., cap. 1, sub fin., dicit quod *scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide.* Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 8. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius (1) virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est, quæst. 8, art. 2. Ergo non respondet ei donum scientiæ, nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 2 et 8, videtur quod scientia non sit donum.

— Sed contra est quod Isai. 11, computatur inter septem dona.

RESPONDEO dicendum quod gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam : — primo quidem. quia capit

ART. 1. — Nota præcipue ex solutione ad 1, quod donum scientiæ non est habitus discursivus, quia est participatio quædam divinæ scientiæ, quæ non est rationativa. Et proportionabiliter est dicendum de dono sapientiæ quantum ad hoc quod est non esse discursivum. Ubi denique notandum est quod omnis discursus qui habetur a theologo christiano ex rebus supernaturaliter cognitis per fidem, vel per donum scientiæ aut sapientiæ, pertinet vel ad scientiam theologiæ acquisitam, vel ad gratias gratis datas ad erudiendum alios, vel ad respondendum contrariis, dissolvendo eorum argumenta, quod quidem non pertinet ad singulos fideles. Et ideo sufficit illis donum scientiæ et sapientiæ, ut simplici quodam assensu, distinguant credenda a non credendis, et permaneant in illis, ut eruitur ex resp. ad 2 (Bannes).—Nota, ait Cajetanus, actum doni scientiæ consistere in judicio, habentem pro medio creaturas, pro objecto vero credendum et agendum, et ipsum judicium ex habitu, ita quod ad scientiam spectat ex habitu gratiæ gratum facientis, judicare quid credendum, et quid non credendum, et quid evitandum secundum rationes inferiores. Hæ sunt propriæ creaturarum causæ, ex quibus judicium fit.

(1) Al., *ipsius.*

eam ; — secundo, quia de ea certum judicium habet.

Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur : — quorum unum est quod sane capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est, quæst. 8, art. 6. — Aliud autem est **ut habeat certum et rectum judicium de eis : discernendo scilicet credenda a non credendis ; et ad hoc necessarium est donum scientiæ**.

Ad primum ergo dicendum quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscujusque naturæ : nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis ; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in I dictum est, quæst. 14, art. 7 ; et ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta est simplex ; cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi : — Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis ; et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. — Alia vero est scientia credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores revincere ; et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subjungit : *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat : aliud scire quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

Ad tertium dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus ; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis ; sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens, si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

ARTICULUS II

Utrum scientiæ donum sit circa res divinas.

3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 3, qu st. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, 14 de Trin., c. 1, a med., quod *per scientiam gignitur fides, nutritur et roboratur.* Sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 1. Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicæ. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur Rom. 1, 20, *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

— Sed contra est quod Augustinus, 14 de Trin., c. 1, a med., et lib. 7, c. 14, circa princ., dicit : *Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur; humanarum autem proprie scientiæ nomen obtineat.*

RESPONDEO dicendum quod certum judicium de re aliqua maxime datur ex sua causa, et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest judicari per aliam causam ; et ideo judicium quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum.

In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt a perfectissimo ; ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat *quod quid est*, speciali nomine *definitio* vocatur ; quæ autem ab hoc deficiunt, convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur.

Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est art. præced., siquidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia (1) : dicitur enim sapiens in uno quoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare ; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur *sapientia;* cognitio vero rerum humanarum vocatur *scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum donum distinctum a dono sapientiæ : unde **donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas**.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea de

---

(1) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et editi passim. — In cod. Alcan. : *Habet speciale nomen, quia est speciale nomen, quod est sapientia.* — Edit. Rom. : *Si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare, habet speciale nomen, quod est sapientia*, etc.

quibus est fides sint res divinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ; scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur; sic autem scientia non ponitur speciale donum; sed secundum quod restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur; et quia id quod est formale, potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali; et propter hoc dicitur in 2 Physicorum, text. 20, quod sunt magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter; et e converso cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

Articulus III

Utrum scientiæ donum sit scientia practica.

Inf., quæst. 52, art. 2, ad 2; et 3 Sent., dist. 35, art. 3, quæst. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., cap. 14, circa princ., quod *actio qua exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur.* Sed scientia cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit, 1 Moral., cap. 15, a med.: *Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret.* Ex qua auctoritate habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona Spiritus Sancti non habentur nisi a justis, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 5. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud Jac. 4, 17: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 1 Moral., loco cit.: *Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantia jejunium superat.* Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 8, donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Galat. 5, 6: *Fides per dilectionem operatur* (1).

Unde etiam **oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem**, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. — **Secundario autem se extendit etiam ad operationem,** secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primo; et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, quæst. 8, art. 5, de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ: ita etiam de dono scientiæ est intelligendum quod illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda et agenda, ita quod in nullo devient a rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. 10, 10: *Justum deduxit Dominus per vias rectas..., et dedit illi scientiam sanctorum.*

Articulus IV

Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet: Beati qui lugent, etc.

1-2, quæst. 69, art. 3, ad 3; et inf., quæst. 121, art. 2; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4, corp., fin., et art. 6, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Sicut

---

(1) Vulgata: *Fides, quæ per charitatem operatur.*

enim malum est causa tristitiæ et luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur : *rectum enim est judex sui ipsius, et obliqui,* ut dicitur in 1 de Anima, text. 85. Ergo prædicta beatitudo non convenenter respondet scientiæ dono.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium : dicitur enim Sapient. 8, 16 : *Non habet amaritudinem illius conversatio* (1), *nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.*

3. Præterea, donum scientiæ prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet ei luctus : *quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 49, neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Sermone Domini in monte, cap. 4, parum a princ. : *Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt.*

RESPONDEO dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. 14, 11 : *Creaturæ factæ sunt in odium..., et muscipulam pedibus insipientium* (2), qui scilicet rectum judicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum : unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ. Et ideo **beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiæ ; dono autem scientiæ respondet quidem primo luctus de præteritis erratis ; et consequenter consolatio, dum homo per rectum judicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio ; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet ; sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque ; et secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum quod scientiæ, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei ; sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affectione circa ipsas ; et hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

(1) Vulgata : *Conversatio illius...*

(2) Vulgata : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt,... et in muscipulam,* etc.

QUÆSTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI. — *In duodecim articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis : — et primo, de infidelitate, quæ opponitur fidei ; — secundo, de blaphemia, quæ opponitur confessioni ; — tertio, de ignorantia et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ et intellectui.

Circa primum considerandum est — de infidelitate in communi ; — secundo, de hæresi ; — tertio, de apostasia a fide.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum infidelitas sit peccatum ; 2° in quo sit sicut in subjecto ; 3° utrum sit maximum peccatorum ; 4° utrum omnis actio infidelium sit peccatum ; 5° de speciebus infidelitatis ; 6° de comparatione earum ad invicem ; 7° utrum cum infidelibus sit disputandum de fide ; 8° utrum sint cogendi ad fidem ; 9° utrum sit cum eis communicandum ; 10° utrum possint christianis infideles præesse ; 11° utrum ritus infidelium sint tolerandi ; 12° utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum infidelitas sit peccatum.

Infra., quæst. 34, art. 2, ad 2 ; et 2 Sent., dist. 39, quæst. 1, art. 2, ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum

ART. I. — Infidelitas in communi, est carentia fidei. Est vel negativa, vel privativa, vel contraria. Infidelitas *negativa*, est carentia fidei in eo qui nihil audivit de fide, vel non audivit sufficienter. *Privativa* est carentia in eo qui audivit sufficienter et non vult ei assentiri, absque eo tamen quod contrarium asserat. *Contraria* est carentia fidei, in eo qui sufficienter de fide instructus, non solum detrectat illam amplecti, sed etiam contrarium asserit et errorem positivum contra fidem sustinet (Billuart). Præcipuas infidelitatis species enumerantur infra, art. 5. — An infideles quibus non est ullo modo Evangelium promulgatum, peccent peccatum infidelitatis, non credentes Chris-

est contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. Orthod. Fid., cap. 4 et 30. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim Augustinus in lib. de Prædestinatione sanctorum, cap. 5, circa fin., quod *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium.* Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam. Et ita non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet; quam vitare non potest, nisi fidem habendo: dicit enim Apostolus, ad Rom. 10, 14: *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 4, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

— Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest: — Uno modo secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. — Alio modo potest intelligi infidelitas **secundum contrarietatem ad fidem; qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam,** secundum illud Isaiæ 53, 1: *Quis credidit auditui nostro?* et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis; et **secundum hoc infidelitas est peccatum.**

Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.

Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit, Joan. 15, 22: *Si non venissem et locutus ei non fuissem, peccatum non haberent;* quod exponens Augustinus, tract. 89 in Joan., ante med., dicit quod *loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum.*

Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi (1). Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

---

tum? Sententia prior est eorum qui dicunt illos peccare, nec esse ignorantiam invincibilem in eis quæ necessaria sunt de jure divino, quam tenent Hugo, Altissiodor., Gerson, S. Bonavent., Alexander, Gabriel, Adrianus, S. Antoninus. Posterior sententia aliorum est hujusmodi homines excusari a peccato talis ignorantiæ, quam tenent S. Thomas, Scotus, Durandus, Soto, Vega, etc. (Vide Toletum hic). — Ex resp. ad 1, eruitur hæc conclusio: Infidelitas est peccatum contra ipsam naturam hominis. Definit. Eccl. quæ dicunt hominem infidelem salvari non posse, eo ipso indicant infidelitatem esse peccatum.

Script. S. — Ps. 78, 6; Jerem. 10, 25; Marc. 16, 16; Joan. 3, 18, et 15, 22; 2 Thessal. 1, 8.

Definit. Eccles. — *Concil. Lateran IV.* Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. — *Concil. Florent., Decretum pro Jacobitis (vide supra, quæst. 2, art. 3). Proposit. Baii a S. Pio et Greg. XIII damn.* 68: Infidelitas pure negativa, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. — *Proposit. ab Innoc. XI damn.* (*mart.* 1679). 4. Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. — *Pius IX, alloc. 9 dec.* 1854. Errorem alterum nec minus exitiosum aliquas catholici orbis partes occupasse non sine mœrore novimus, animisque insedisse plerumque catholicorum, qui bene sperandum de æterna illorum omnium salute putant, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Idcirco percontari sæpenumero solent, quænam futura post obitum sit eorum sors et conditio, qui catholicæ fidei minime addicti sunt, vanissimisque adductis rationibus responsum præstolantur, quod pravæ huic sententiæ suffragetur. Absit, Venerabiles Fratres, ut misericordiæ divinæ, quæ infinita est, terminos audeamus apponere; absit ut perscrutari velimus arcana consilia et judicia Dei, quæ sunt abyssus multa, nec humana queunt cogitatione penetrari. Quod vero Apostolici Nostri muneris est, episcopalem vestram et sollicitudinem et vigilantiam excitatam volumus, ut, quantum potestis contendere, opinionem illam impiam æque ac funestam ab hominum mente propulsetis, nimirum quavis in religione reperiri posse æternæ salutis viam. Ea qua præstatis solertia ac doctrina demonstretis commissis curæ vestræ populis, miserationi ac justitiæ divinæ dogmata catholicæ fidei neutiquam adversari. Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvam fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui veræ religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiæ designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? Enimvero cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est, intelligemus profecto quam arcto pulchroque nexu miseratio ac justitia divina copulentur; quamdiu vero in terris versamur mortali ac gravati mole, quæ hebetat animam, firmissime teneamus ex catholica doctrina, unum Deum esse, unam fidem, unum baptisma. — *Encycl. Pii IX* (1863). *(vide supra, quæst. 2, art. 3). — Proposit. ex Syllabo Pii IX damn.* 15 *et seq. de Indifferentismo et Latitudinarismo (vide supra, quæst. 2, art. 3). — Concil. Vatic., sess. 3, can. III, 6 (vide procem. quæst. 1, supra). — Concil. Provinc. Coloniens.* 1859, *p.* 1, *tit.* 7, *cap.* 27: Deus igitur ita illuminabit et movebit infideles, ut si his motibus obsequantur, ad fidem quocumque demum modo pertingant. Si non obsequentur, peccant Deo non obediendo, legem violando naturalem; infidelitas ipsa tamen nondum erit peccatum, cum nesciant se resistendo illis gratiæ motibus fidei beneficio privandos esse.

1. Ita mss. et editi passim. — Cod. Alcan.. *exteriori veritati prædicationis.*

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei et sano intellectui (1) Patrum: unde Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 17, a med., quod *ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones*. Quamvis posset dici quod, sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II

Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.

2 *Sent., dist. 36, quæst. 1, art. 2, ad 4; et 3, dist. 23, quæst, 2, art. 3, quæst. 1, ad 4.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in libro de Duabus Animabus, cap. 10 et 11. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est art. præc. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea, 2 ad Corinth. 11, 14, super illud: *Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis*, dicit Glossa (ord. August. in Enrichid., cap. 60), quod *si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error mordibus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt*. Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

— Sed contra, contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 74, art. 1 et 2, peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere *duplex* principium: — unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. — Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum: sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ; et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire.

Et ideo **infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto; in voluntate autem, sicut in primo motivo** (1). Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis: unde causa infidelitatis est in voluntate; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei, quia *sensus corporis fallitur; mens vero non removetur a vera rectaque sententia*, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cum incipit ad sua adducere, id est, ad mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ART. 2. — Sicut assentire constituit hominem fidelem, ita dissentire constituit infidelem. Dissentire contingit tripliciter: 1. *Positive*, sentiendo contrarium, ut si credat quis Deum non esse incarnatum. 2. *Negative*, non sentiendo quod constat teneri a fide, et hoc *dupliciter* contingit: *vel* non credendo simpliciter, ut si quis non credat Deum esse incarnatum; *vel* sub dubio vacillando, ut si quis dubitet Deum esse incarnatum. Et hoc habet latitudinem, juxta triplicem modum dubii, scilicet opinionis, suspicionis et neutralitatis. Quocumque autem dictorum modorum contingat dissentire voluntas, id est, cum consensu, peccatum est infidelitatis (Cajetanus). Circa hæc verba Cajet., vide proposit. 20 et 21 damn. ab Innoc. XI (supra, quæst. 2, art. 3), et Vatican., sess. 3, can. III, 6 (in proæm. quæst. 1).

(1) Nicol.. *ex sano intellectu*.

ARTICULUS III

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum.

Inf., quæst. 39, art. 2; et 3 Part., quæst. 80, art. 5, corp.; et Mal. quæst. 2. art. 10, et ad 2, et quæst. 3, art. 8, ad 1; et Rom. 2, lect. 2; et Hebr. 10, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus, lib. 4 de Bapt., contra Donatist., cap. 20, in princ., et habetur 6, quæst. 1: *Utrum catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam.* Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

ART. 3. — Circa secundam conclus., adverte desperationem non esse gravius peccatum quam infidelitatem (inf., quæst. 20, art. 3); sed odium Dei gravius peccatum esse infidelitate (inf., quæst. 34, art. 2).

(1) Ita melioris notæ codices et edit. Patav. — Al., *in proximo motivo*; item, *in principio motivo*.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum; dicit enim Apostolus, I ad Timoth. I. 13: *Prius fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus; sed misericordiam* (1) *consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pæna, secundum illud Deuteron. 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus, quam infidelibus, secundum illud ad Hebr. 10, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, exponens illud. Joan, 15: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent,* tract. 89. in Joan., a princip.: *Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum* (scilicet infidelitatis) *quo tenentur cuncta peccata.* Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 6, et quæst. 73, art. 3. Unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet, quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est quod **peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. — Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis**, ut infra dicetur, quæst. 20, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico et hæretico alias non peccante, quia peccatum hæretici, etsi gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum quod infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet renisum (2) ad ea quæ sunt fidei; et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi: ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, cœteris paribus, gravius peccat fidelis (1) quam infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

(1) Vulgata: ..... *blasphemus fui*...... *misericordiam Dei* etc.

(2) Ita cod. Tarrac. et Alcan. Theologi. — Nicolaius, et edit. Rom. *dissensum*. — Edit. Patav., *renitentiam*.

(1) Ita edit. Rom. et Theologi ex Mss. — Garcia, Nicolaius et edit. Patav., *gravius punitur, quia gravius peccat fidelis*, etc.

ARTICULUS IV

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum.

2 *Sent., dist. 7, quæst. 1, art. 2, corp. fin. et 1, dist. 41, quæst. 1, art. 1; et Mal. quæst 2, art. 5, ad 7; et Rom. 14, fin.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quælibet actio infidelis sit peccatum, quia, super illud Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa (ord. ex lib. Sentent.

ART. 4.— Hæc doctrina est contra Lutherum, Calvinum Baium, et Jansenium. — Adverte citra controversiam esse infideles posse multos actus ex genere suo bonos facere; nullum vero actum meritorium gratiæ et vitæ æternæ. Solum disputatio est de actu moraliter bono ex objecto et circumstantia (Toletus). — Ait S. Augustinus, 8, de Civit. c. 15: « Nisi Deus Romanis terreni imperii gloriam concederet, non redderetur merces bonis actibus ipsorum ».

S. Script. — Afferri possunt omnia testimonia, quibus S. Script. hortatur non habentes fidem ad conversionem aut laudat eorum opera, et præcipue: Exod. 1 (de obstetricibus Ægyptiorum); Josue 2 (de Rahab.); 3 Reg. 21 (de Achab.); Ezech. 29, 20 et Daniel 4 (de Nabuchodonosor); 1 Machab. 8; Eccli. 1, 27; Matth. 9, 2; Luc. 10 (de Samaritana); Act. 2, 38 et 13 (de Sergio Paulo); Rom. 2, 14; Hebr. 11, 6.

Definit. Eccl. — *Proposit. Baii, damn. a S. Pio V*, 16. Non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate. 22. Cum Pelagio sentiunt qui textum Apostoli ad Romanos: « Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt », intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. 25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. 35. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. 38. Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. 40. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. 68. Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. — *Proposit. damnatæ ab Alexandro VIII, 7 dec.* 1690: 7. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi: si Dei, charitas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est. 8. Necesse est, infidelem in omni opere peccare. 9. Revera

Prosp. cap. 106) : *Omnis infidelium vita est peccatum.* Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori, corrumpitur et posterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

— Sed contra est quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est, Act. 10, quod acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 85, art. 1 et 2, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod **infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria**; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunte.

Unde non oportet quod in omni suo opere peccent, sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur, vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibid. (non in Glos. sed. ex Aug., lib. 4 contra Julian., c. 3) subditur : *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat.*

Ad secundum dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis ; sed lumem etiam naturalis rationis, potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad tertium dicendum quod per infidelitatem non

---

peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu. 11. Omne quod non est ex fide christiana supernaturali, quæ per dilectionem operatur, peccatum est. — *Trident. Sess. 6. can.* 7. Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri ; aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum ravius peccare, anat. sit.

corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat ; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V.

Utrum sint plures infidelitatis species.

Inf., quæst. 11, art. 1, corp. et quæst. 94, art. 1, ad. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima. Ea vero quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species, secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitæ infidelitatis species ; et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis ; sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

— Sed contra est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. *Bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter,* ut patet per Dionysium, 4 cap. de Div. Nom, part. 4, lect. 22, et per Philosophum, in 2 Eth. c. 6, a med. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

ART. 5. — Alia concl. ex resp. ad 1 : Infidelitatis objectum, est veritas prima, sicut a qua receditur : sed formale objectum ejus, sicut ad quod convertitur, est falsa sententia quam sequitur ; et ex hac parte ejus species diversa efficitur. — Ad paganismum pertinent athei, deistæ, pantheistæ, materialistæ, rationalistæ et mahumetani. Licet enim plures agnoscant Christum, non tamen eum agnoscunt ut Deum. Apostasia vero non videtur distingui ab hæresi, nisi secundum magis et minus. Similiter ad unam ex prædictis possunt reduci aliæ infidelitates (de Apostasia, inf. quæst. 12). Schisma autem (de quo infra quæst. 39), charitati repugnat.

RESPONDEO dicendum quod quælibet virtus consistit in hoc quod attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 55, art. 4, et 64, art. 1. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam ; sed a regula deviare contingit multipliciter; et ideo uni virtuti multa vitia opponunter. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari *dupliciter*: — Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem ; et secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti ; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. — Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur ; et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiæ vel fortitudini, opponuntur infinita vitia secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum quod **si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sint infidelitatis species, et numero determinatæ.** Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter, quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis infidelitas est **paganorum**, sive gentilium ; aut renititur fidei christianæ susceptæ, et hoc *vel* in figura, et sic est infidelitas **Judæorum** ; *vel* in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas **hæreticorum**. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis.

Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent tunc non sunt determinatæ infidelitatis species ; possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum in lib. de Hæresibus, circa fin.

Ad primum ergo dicendum quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter : — Uno modo secundum intentionem peccantis, et secundum hoc id ad quod convertitur peccans, est formale objectum peccati, et ex hoc diversificantur ejus species. — Alio modo secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur, est formale objectum peccati ; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio. Sic ergo dicendum est quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut a qua receditur, sed formale ejus objectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur ; et ex hac parte ejus species diversificantur : unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono ; sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum, sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati, sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum quod sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una etiamsi in multis erret, in quantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS VI.

Utrum Infidelitas gentilium seu paganorum sit cœteris gravior.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cœteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius, quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, a qua deficiunt gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt ; sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Judæi et hæretici ; quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Prætera, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Judæis, quia confitentur vetus Testamentum esse a Deo ; bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum Testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

— Sed contra est quod dicitur 2. Pet. 2, 21 : *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post cognitionem retrorsum converti* (1). Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ ; hæretici autem et Judæi aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

RESPONDEO dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est, art. præc. duo possunt considerari: quorum unum est comparatio ejus ad fidem ; et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui

---

(1) Vulgata... *quam post agnitionem, retrorsum converti ab eo.*

fidei renititur susceptæ, quam qui renititur fidei nondum susceptæ, sicut gravius peccat qui non implet quod promisit, quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc **infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, et ei renituntur eam corrumpentes, gravius est peccatum quam Judæorum**, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. — Sed **quia suscepernnt ejus figuram in veteri lege**, quam male interpretantes corrumpunt; **ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium**, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.

Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent, et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Judæi, et Judæi quam hæretici, gravior est infidelitas gentilium quam Judæorum et Judæorum quam hæreticorum; nisi forte quorumdam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est art. 1. huj. quæst. magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei; hoc enim videtur, ut dictum est ibid., magis ad rationem pœnæ pertinere. — Unde, **simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Articulus VII

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum.

2 Tim. 2, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus, 2 Tim. 2, 14: *Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium*. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augusti per canones confirmata (tit. de sum. Trin. et Fide cath., lib. 1 Cod., cap. *Nemo*) sic dicit: *Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata aut recte disposita revolvere, et publice disputare contendit*. Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei publice disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem; ea autem quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei non est publice disputandum.

— Sed contra est quod Act. 9, 22, dicitur quod *Saulus invalescebat* (1) *et confundebat Judæos*; et ibid. 29, quod *loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis*.

Respondeo dicendum quod in disputatione fidei *duo* sunt consideranda: *unum* quidem ex parte disputantis, *aliud* autem ex parte audientium. — Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. **Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. — Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.**

Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem **coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.**

Sed circa simplices est distinguendum, quia — aut sunt sollicitati, sive pulsati ab infidelibus, puta Judæis vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem; — aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. — **In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint**; per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius in 2 Pastoral., cap. 4, in princ.: *Sicut incauta locutio errorem pertrahit ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quæ procedit ex

Art. 7. — Post obitum D. Thomæ, fuit laicis prohibitum (c. *quicumque*, Extravag. *de Hæreticis*) excommunicatione ferenda, ne disputent de fide. Quæ sunt etiam intelligenda, juxta doctrinam hujus art. — Ex decreto S. C. C. (8 Mart. 1658), disputatio *publica* cum hæreticis fieri nequit absque licentia Summi Pontificis « quia plerumque, ait S. C., vel ob loquacitatem, audaciam, aut circumstantias populi acclamantis, veritas, falsitate prævalente, opprimitur ».

(1) Vulgata... *convalescebat*.

dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei conservationem (1).

Ad tertium dicendum quod non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare; quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud 1 Petri 3, 15 : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ est in nobis spe* et *fide* (2). Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Titum 5, 9 : *Ut sit potens, exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.*

ARTICULUS VIII

Utrum infideles compellendi sint ad fidem.

4, Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 1, ad 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matthæi 13, 28, quod servi patrisfamilias, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo : *Vis imus, et colligimus ea?* et ipse respondit : *Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum;* ubi dicit Chrysostomus, hom. 47 in Matth., aliquant. a princ. : *Hæc dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos, quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti.* Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in Decr. dist. 45, cap. 5 et in conc. Tolet. 4, can. 57, sic dicitur : *De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri.* Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

ART. 8. — Partem affirm. tenuit Scotus. — Vide Suarez, *de Fide*, disp. 18, sect. 3; Lugo, *de Fide*. disp. 19; Sylvius hic; Toletus, hic. — Sic habet concil. Tolet. IV, can. 57 : « De Judæis præcipit S. Synodus, nemini deinceps vim inferre. Ergo.. non vi, sed liberi arbitrii facultate convertantur suadendi sunt, non potius impellendi ». Innoc. III, cap. *majores* : « Est religioni christianæ contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens, ad servandam christianitatem aliquis compellatur ». Cœlestinus III cap. *sicut Judæi* : « Statuimus ut nullus invitos vel nolentes Judæos ad baptismum venire compellat ». Præterea sic habet Trident. sess. 7, de Baptismo, can. 14 : « Si quis dixerit parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiæ, aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, anat. sit ». Aliunde, sess. 14, dicit etiam Trident. : « Ecclesia in neminem exercet judicium, qui non prius in ipsam per baptismi januam ingressus est ».

(1) Ita Nicolaius et edit. Patav. cum Mss. — Al., *confirmationem*.

(2) Vulgata... *de ea, quæ in vobis est, spe*.

3. Præterea, Augustinus dicit, tract. 26, in Joan., aliquant. a princ., quod *cætera potest homo nolens, credere vero non nisi volens.* Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea, Ezech. 18, 32, dicitur ex persona Dei : *Nolo mortem peccatoris* (1). Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 19, art. 9, et 10. Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

— Sed contra est quod dicitur Luc. 14, 23 : *Exi in vias et sæpes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea.* Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

RESPONDEO dicendum quod infidelium quidam sunt **qui nunquam susceperunt fidem**, sicu gentiles et Judæi; et **tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant**, quia credere voluntatis est. — **Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus.** Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.

Alii vero sunt **infideles qui quandoque fidem susceperunt**, et eam profitentur, sicut hæretici, et quicumque (2) apostatæ; et tales **sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.**

Ad primum ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus ad Vincentium, epist. 153, olim 48, ante mod., de se dicit : *Hæc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea contradicentium verbis, sed demonstrantium superantur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit.* Quod ergo Dominus dicit : *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur : *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. Ubi satis ostenditur*, sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani, lib. 3, cap. 2, a med., *cum metus iste non*

(1) Vulgata : *morientis*.

(2) Ita, cum codd. Tarrac., Alcan., Paris., aliisque, editi passim. — Al., *quandoque*.

subest, id est, quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ.

Ad secundum dicendum quod Judæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium Comitem, ep. 185, olim 50, parum ante med. *Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum, et postea docentem.*

Ad quartum dicendum quod, sicut in eadem epistola, a med., Augustinus dicit, *nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cœteros colligit, dolorem maternis sanat cordis tantorum liberatione populorum.*

Articulus IX

Utrum cum infidelibus possit communicari.

4 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 3, corp., et dist. 18, quæst. 2, art. 1, quæst 1; et Quodl. 10, art. 11; et 1 Cor. 5, fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 10, 27: *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam* (1), *et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate;* et Chrysostomus dicit, hom. 25 super epist. ad Hebr., vers. fin.: *Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus.* Sed ad cœnam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Cor. 5, 12: *Quid mihi est de his* (1) *qui foris sunt judicare?* Foris autem sunt infideles. Cum ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Judæos, vel etiam paganos, sive Sarracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 7, 2: *Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia* (2); et super illud Levit. 15: *Mulier, quæ redeunte mense,* etc., dicit Glossa ordin.: *Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.*

RESPONDEO dicendum quod communio alicujus personæ interdicitur fidelibus *dupliciter*: — uno modo *in pœnam* illius cui communio fidelium subtrahitur; — alio modo *ad cautelam* eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest, 1 ad Corinth. 5, 6. Nam postquam sententiam excomunicationis protulit, subdit pro ratione: *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ illatæ, cum dicit: *Nonne de his qui intus sunt, vos judicatis?*

Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel Judæorum, quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali in casu cum inter Christianos commorantes aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. — Sed isto modo, scilicet **in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant,** vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatæ; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed *quantum ad secundum modum*, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum, et negotiorum, et temporum. **Si enim aliqui fuerint firmi in fide,** ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio, **non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Judæis;** et maxime si necessitas urgeat. — **Si autem sint simplices et infirmi in**

ART. 9. — Matth. 18, 17; Tit. 3, 10; 2 Joan. 10. — Fuit specialiter prohibita communicatio cum judæis, ex Constit. Pii IV, *cum omnes*, et S.Congr. Inquisit. 15 Mart. 1612. — *Encycl. Pii IX ad episcopos Italiæ*, 10 *aug.* 1863: Absit vero, ut catholicæ Ecclesiæ filii ullo unquam modo inimici sint iis, qui eisdem fidei charitatisque vinculis nobiscum minime sunt conjuncti, quin immo illos sive pauperes, sive ægrotantes, sive aliis quibusque ærumnis afflictos omnibus christianæ charitatis officiis prosequi adjuvare semper studeant, et in primis ab errorum tenebris, in quibus misere jacent, eripere atque ad catholicam veritatem et ad amantissimam matrem Ecclesiam reducere contendant, quæ maternas suas manus ad illos amanter tendere, eosque ad suum sinum revocare nunquam desinit, ut in fide, spe et charitate fundati, ac stabiles, et in omni opere bono fructificantes, æternam assequantur salutem.

(1) In Vulgata deest *ad cœnam.*

(1) Vulgata: *Qui enim mihi, de iis qui..*

(2) Vulgata: ... *conjugia.*

fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, **prohibendi sunt ab infidelium communione** ; et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic per hæc patet solutio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam ; habet tamen judicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam ; ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso ; et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, debere eum a se abjicere, secundum illud mandatum Domini, Matth. 18, 8 : *Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et projice ab te.*

— Ad argumentum (1) in oppositum, dicendum quod Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Jedæi, qui erant proni ad idololatriam ; et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide ; et ideo ibidem subditur : *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.*

Articulus x.

Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 6, 1 : *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur ;* et quod loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit : *Qui autem fideles habent dominos non contemnant.* 1 Petri 2, 18, dicitur : *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Non autem hoc præsiperetur per doctrinam apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum ; unde dicitur ad Philipp. 4,22 : *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Cæsaris domo sunt*, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 3, ante med., servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his qui pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici ; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici etiam quantum ad dominium.

— Sed contra est quod ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus : dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 6, 1 : *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos*, id est, infideles, *et non apud sanctos ?* Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

Respondeo dicendum quod circa hoc *dupliciter* loqui possùmus. — Uno modo de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda ; et hoc nullo modo permitti debet : cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei ; de facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis ; et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo **nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio.**

Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano ; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. **Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles.**

Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale jus dominii vel prælationis tolli ; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.

Art. — *Propositiones damn. in Concil Constant.; Proposit. Wiclefi*, 15 : Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, dum est in peccato mortali. — Cfr. hic, Valentia, Bannes, Sylvius. — Sapient. 6, 4; Matth. 22, 21 ; Marc. 12, 17; Luc. 20, 25; Rom. 13, 7 ; 1 Timot. 6; 1 Petr. 2.

(1) In Mss. (in quibus deest, *Et per hæc patet solutio ad primum)* primo loco ponitur quod hic postremum est, et respondet argumento, *sed contra ;* unde omnia susdeque miscentur, ut patet in edit. Rom. an. 1570, quæ postea notat ad marginem : *Deest solutio prioris argumenti.* Theologi idem præstiterunt ; sed loco : *Ad primum ergo dicendum*, substituerunt optime : *Ad argumentum in oppositum ergo dicendum ;* in cujus fine addunt : *Solutio 1 colligenda est ex dictis in corp.* — Nicolaius primus coordinavit, ut hic, quem secutæ sunt edit. Patav. hoc loco legentes : *Ad quartum, quod in contrarium objicitur. dicendum*, etc.

Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit ut servus Judæorum, cum fuerit factus christianus, statim a servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus ; et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium ; si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia, quia cum ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum ; sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus in Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure ; et hoc facit ad scandalum vitandum ; sicut etiam Dominus, Matthæi 17, ostendit quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii ; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subjungit : *Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem ; et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles ; sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum quod servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam ; et subditi præfectis ad omnia negotia, sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera ; unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur 3 Reg. 6. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

Articulus XI.

Utrum infidelium ritus sint tolerandi.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cum prohibere possit, ut habetur in Glossa (ordin. Ambros.) super illud Rom. 1 : *Non*

Art. 11. — *Definit. Eccl. — Litteræ Pii VI ad prælatos conventus constitutionis in Gallia.* Eo consilio decernitur ex illa conventus constitutione, in jure positum esse, ut homo in societate constitutus omnimodo gaudeat libertate, ut turbari scilicet circa religionem non debeat, in ejusque arbitrio sit de ipsius religionis argumento quidquid velit opinari, loqui, scribere, ac typis etiam evulgare. Quæ sane monstra ab illa hominum inter se æqualitate, naturæque libertate derivari ac emanare declaravit. Sed quid insanius excogitari potest quam talem æqualitatem, libertatemque inter omnes constituere ! Nunc alia ratione nomen illud libertatis expendamus, discrimenque inspiciamus, quod intercedit inter homines, qui extra gremium Ecclesiæ semper fuerunt, quales sunt infideles et judæi, atque inter illos qui se Ecclesiæ ipsi per susceptum baptismi sacramentum subjecerunt. Primi etenim constringi ad catholicam obedientiam profitendam non debent, contra vero alteri sunt cogendi. Id quidem discrimen, solidissimis, prout solet, rationibus exponit S. Thomas Aquinas... Quare manifeste perspicitur, æqualitatem et libertatem a conventu nationali jactatam, in illud, ut jam probavimus recidere, ut catholica subvertatur religio, cui propterea dominantis titulum in regno, quo potita semper est, detrectavit. — *Gregor. XVI in Encycl. « Mirari vos » :* Ex hoc putidissimo indifferentismi fonte, absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiæ. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit, plena illa atque immoderata libertas opinionum, quæ in sacræ et civilis rei labem late grassatur, dictantibus per summam impudentiam nonnulis, aliquid ex ea commodi, in religionem promanare, at quæ pejor mors animæ quam libertas erroris? inquiebat Augustinus. — *Encycl. « Quanta cura » Pii IX*, 8, *Dec.* 1854 : Etenim probe noscitis, Venerabiles Fatres, hoc tempore non paucos reperiri, qui civili consortio impium absurdumque *naturalismi*, uti vocant principium applicantes audent docere, optimam societatis publicæ rationem, civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur, nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine. Atque contra sacrarum Litterarum, Ecclesiæ, sanctorumque Patrum doctrinam, asserere non dubitant, optimam esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis pœnis violatores catholicæ religionis, nisi quatenus pax publica postulet. Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam fovere opinionem catholicæ Ecclesiæ, animarumque saluti maxime exitialem, a rec. mem. Gregorio XVI. Prædecessore Nostro *deliramentum* appellatam, nimirum libertatem conscientiæ et cultuum, esse proprium cujuscumque hominis jus, quod lege proclamari, et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem, nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare, ac declarare valeant. Dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod *libertatem perditionis* prædicant, et quod si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum, nunquam deesse poterunt, qui veritati audeant resultare, et de humanæ sapientiæ loquacitate confidere, cum hanc nocentissimam vanitatem quantum debeat fides et sapientia christiana vitare, ex ipsa Domini Nostri Jesu Christi institutione cognoscat. — *Proposit. damn. in Syllabo Pii IX. Errores qui ad liberalismum hodiernum referuntur :* 77 *et* 78, *vide supra quæst.* 3. 79. Enimvero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationes-

solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Præterea, ritus Judæorum idololatriæ comparantur; quia, super illud Galat. 5 : *Nolite iterum jugo servitutis contineri*, dicit Glossa interl. : *Non est levior hujus legis servitus quam idololatriæ.* Sed non sustineretur quod idololatriæ ritum aliqui exercerent, quinimo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, 18 de Civit. Dei, cap. 40, in fin. Ergo secundum hoc etiam ritus Judæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

— Sed contra est quod in Decret. dist. 45, cap. *Qui sincera*, dicit Gregorius de Judæis, lib. 11 Regist., epist. 15, in fin. : *Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi, et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.*

RESPONDEO dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset; ne eis sublatis, majora bona tollerentur vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui præsunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur, sicut August. dicit, in lib. 2 de Ordine, cap. 4, circa med. : *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* Sic ergo **quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.** Ex hoc autem quod Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.

Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

ARTICULUS XII

Utrum pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

3. Part., quæst. 68, art. 10; Quodl. 2, quæst. 4, art. 2; et Quodl. 3, quæst. 5, art. 2, corp.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus patriæ potestatis in pueros, quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cum filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. 19, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale : dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 15 : *Quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi;* et Canon (caus. 28, quæst. 2, cap. *Si infidelis*) dicit quod *si conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est injustum, si filii Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio, quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cœli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædi-

---

que palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.

Cfr. — Lugo *de Fide* disp. 19, sect 2; Valentia hic; Suarez, hic; Molina *de Jure et Justitia*, tr. 2, disp. 335; Schrader *de Unitate romana*, l. 1; Toletus, hic;

ART. 12. — Quæst. hæc diffuse tractatur, in 3 Parte, quæst. 68, art. 10.

cationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. 3 et 33, 6, de eo qui *videt gladium venientem, et non insonuerit tuba*. Ergo multo magis, si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, et non baptizaverunt.

— Sed contra est quod nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria si eorum filii bapzarentur eis invitis, quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

RESPONDEO dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur; quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo **periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Judæorum filii invitis parentibus baptizentur.**

Et hujus ratio est *duplex : — una* quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt; quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero; quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali; unde sicut bos vel equus est alicujus, ut utatur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvati sunt in fide parentum; per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis : puta si quis a suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem (1) sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech. 3, 17, præmittitur : *Speculatorem dedi te filiis Israel.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUÆSTIO XI

DE HÆRESI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de hæresi; circa quam quæruntur quatuor : 1° utrum hæresis sit infidelitatis species; 2° de materia ejus circa quam est; 3° utrum hæretici sint tolerandi; 4° utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum hæresis sit infidelitatis species.

Sup. quæst. 10, art. 5, et infra, quæst. 94, art. 1, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim

ART. I. — Ex hoc art. et sequenti, collige definitionem hæresis, scilicet : hæresim esse errorem partinacem ca-

(1) Nicol., *dispensationem.*

in intellectu est, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. 5 : *Manifesta sunt opera*, et habetur in Decret. 24, quæst. 3, cap. 27) : *Hæresis græce ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem.* Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 13, art. 1. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipue accipit speciem a fine; unde Philosophus dicit, in 5 Ethic., cap. 2, a princ., quod *ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus.* Sed finis hæresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus, in lib. de Utilitate credendi, cap. 1, circa princ., quod *hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur.* Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis; dicit enim Apostolus, ad Galat. 5. 19 : *Manifesta sunt opera carnis quæ sunt fornicatio, immunditia;* et inter cætera postmodum subdit, *dissensiones, sectæ*, quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

— Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur; ergo sub infidelitate continetur.

RESPONDEO dicendum quod nomen *hæresis*, sicut dictum est in argum. 1, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 13, art. 3, est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supra dictis patet, quæst. 4, art. 3 et 5. Unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem.

Quia vero quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ vere ad ejus doctrinam pertinent.

A rectitudine ergo fidei christianæ *dupliciter* quis potest deviare : — uno modo quia ipse Christo non vult assentire; et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem; et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Judæorum. — Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo **hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam; sicut cum aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur quod mœchia et ex furto oritur, et sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, ut patet ex his quæ supra de actibus dicta sunt, 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7, in communi. Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ; et ex hoc speciem habet; sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad tertium dicendum quod sicut *hæresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur a sectando, sicut Isidorus dicit in lib. 8 Etym., cap. 3. Et ideo hæresis, et secta idem sunt; et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est in argum. 2; vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in 4 Metaph., text. 24. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali.

---

tholicæ fidei manifeste contrarium, in eo qui fidem Christi profitetur. — Ad fidem pertinent, quæ in scripturis vel in apostolicis traditionibus certo continentur; aut quæ per sedem apostolicam sunt definitæ, sive in concilio generali sive extra; aut quæ omnes christiani in suis ecclesiis, aut omnes theologi in suis libris tanquam tales recipiunt. Propositiones fidei repugnantes, distingui solent in hæreticas, erroneas, suspectas, scandalosas, temerarias, male sonantes seu piorum aurium offensivas.

Definit. Eccles. — Concil. Florent., decret. pro Jacobitis. — Encycl. Pii IX ad Episc. Ital. (10 *Aug.* 1867) *et Proposit. in Syllabo damn.* (*supra quæst.* 2, *art.* 3). — *Vatic. Sess.* 3, *can. III*, 6 (*in procem. quæst.* 1).

Cfr.— De hæresis materia, disputant auctores, in 3 lib. sent. dist. 23, 24 et 25 et in 4., dist. 13; Canonistæ, 24, quæst. 3 et in in titulis de hæreticis; Summistæ, in verbo *hæresis*, præcipue Ferraris; Turrecremata, lib. 4, part. 2; Canus, *de Locis*, lib. 12, a cap. 8 ad 11; Commentores S. Thomæ, hic, præcipue Suarez, Sylvius, Bannes, Valentia, Toletus, Billuart; S. Alphonsus lib. 3; Pennacchi, *Comment. in constit.* « Apostolicæ Sedis », *cum appendicib.* tom. I.

Articulus II

Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei.

4 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 1, ad 6; et 2 Cor. 11, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæresis non sit proprie circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in Christianis; ita etiam fuerunt in Judæis et pharisæis, sicut Isidorus dicit in lib. 8 Etymol., cap. 3, 4 et 5. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim Hieronymus (sup. illud Gal. 5 : *Hæreses, invidiæ*, etc.) quod *quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus Sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest*; et alibi dicit (cit. in 4 Sentent., dist. 13, sed ex Hieron. non occurrit) quod *ex verbis inordinate prolatis fit hæresis*. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

— Sed contra est quod Augustinus dicit contra Manichæos (ubi non occurrit, hab. autem lib. 18 de Civit. Dei, cap. 51, circa princ.) : *Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt; sed defendere persistunt, hæretici sunt.* Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam *justus vivit*, ut dicitur Rom. 1. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum quod de hæresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, puta in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent.

Ad quam aliquid pertinet *dupliciter*, sicut supra dictum est, art. præc., et quæst. 1, art. 6, ad 1, et quæst. 2, art. 5, — uno modo **directe** et principaliter; sicut articuli fidei; — alio modo **indirecte** et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli; **et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut hæreses Judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Judaismum, vel ad pharisiam pertinentes, ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. 13, 6, de falsis prophetis : *Qui perseveraverunt confirmare sermonem*, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur; est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1, et ideo, si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa, in quadam epist. ad Proterium episcopum Alexandrinum (129 Venetæ edit.), dicit : *Inimici crucis Christi omnibus factis et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, epist 43, al. 162, in princip., et habetur in Decret. 24, quæst. 3, cap. *Dixit Apost., si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendant, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi*, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ qui-

---

Art. 2.— Concl. ex resp. ad 2 : si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Concl. ex resp. ad 3 : Non est hæreticus, qui tenet falsam sententiam circa ea quæ sunt fidei, si non habeat pertinaciam, sed paratus sit corrigi ab Ecclesia. — Quæ sunt fidei, sunt duplicis generis, ut dicitur hic in art. Quædam ad fidem pertinent *directe* et principaliter, hoc est immediate et absque consequentia rationis; cujusmodi sunt tum articuli fidei, tum alia quæ certo constat Ecclesiam tenere velut dogmata fidei. Quædam vero *indirecte* et secundario sive mediate, cujusmodi sunt ea quæ ex aliqua propositione ad fidem immediate pertinente, per necessariam consequentiam colliguntur (Sylvius). — Adverte quod hæresis ex tribus constituitur : duo prima, scilicet error et sententia fidei, spectant ad intellectum; tertium autem, scilicet pertinacia. ad voluntatem; et hoc superveniens præcedentibus, ita constituit rationem hæresis, ut sine eo hæresis non est, sicut nec fides sine voluntatis determinatione. Adverte etiam hic ad 3, quod auctoritas universalis Ecclesiæ, determinativa de fide, principaliter residet in Summo Pontifice (Cajet.).

dem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim 24, quæst. 1, cap. 12 : *Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror, omnes fratres nostros et coepiscopos nonnisi ad Petrum, id est, ad sui nominis* (1) *et honoris auctorem referre debere; contra cujus auctorem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit.* Unde dicit Hieronymus (Pelagius) ad Damasum papam, in Exposit. Symb., in fin. : *Hæc est fides, papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et Sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatus tui judicio comprobetur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit* (2).

Articulus III

Utrum hæretici sint tolerandi.

4 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 1, corp; et Quodlib. 10, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus, 2 ad Timotheum 2, 24 : *Servum Dei oportet mansuetum esse,..... cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; nequando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendam veritatem* (1), *et resipiscant a laqueis diaboli.* Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia ; dicit enim Apostulus, 1 ad Corinth. 11, 19 : *Oportet hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.* Ergo videtur quod hæretici sunt tolerandi.

Art. 3. — Liberalistæ recentiores, viam Valdensium et Protestantium sequentes, contenderunt Ecclesiam procedendi contra hæreticos, ipsisque temporales et corporales pœnas infligendi, non habere potestatem. Quæ doctrina fuit damnata, ut patet ex sequentib. definit.

Definit. Eccles. — Concil. œcumen. Lateran. III (1179) : *Can.* 27. Sicut ait B. Leo, licet ecclesiastica disciplina, sacerdotali contenta judicio, cruentas non efficiat ultiones : catholicorum tamen principum constitutionibus adjuvatur, ut sæpe quærant homines remedium, dum corporum super se metuunt evenire supplicium. Eapropter, quia in Gasconia, Albegesio et partibus Tolosanis et aliis locis ita hæreticorum, quos alii Catharos, alii Patarenos, alii Publicanos, alii aliis nominibus vocant, invaluit damnata perversitas, ut jam non in occulto, sicut aliqui, nequitiam suam exerceant, sed suum errorem publice manifestent et ad suum consensum simplices attrahant : eos et defensores et receptatores eorum anathemati decernimus subjacere, et sub anathemate prohibemus, ne quis eos in domo, vel in terra sua tenere, vel fovere, aut negotiationem cum eis exercere præsumat. — *Proposit. Joan. Huss, damn. in Concil. Constantiensi :* 14. Doctores ponentes, quod aliquis per censuram ecclesiasticam emendandus, si corrigi noluerit, sæculari judicio est tradendus, pro certo sequuntur in hoc pontifices, scribas et Pharisæos, qui Christum non volentem eis obedire in omnibus, dicentes : Nobis non licet interficere quemquam, ipsum sæculari judicio tradiderunt; et tales sunt homicidæ graviores, quam Pilatus. *Ibid. artic. de quibus error. suspecti, interrogari debent :* 32. Item, utrum credat, quod inobedientia sive contumacia excommunicatorum crescente, prælati vel eorum vicarii in spiritualibus habeant potestatem aggravandi et reaggravandi, interdictum ponendi, et brachium sæculare invocandi ; et quod illis censuris per inferiores sit obediendum. — *Proposit. Lutheri, damn. a Leone X (*16 *maii* 1520) *:* 33. Hæreticos comburi, est contra voluntatem Spiritus. — *Pius VI, in Bulla* « Auctorem fidei » *proposit. damn.* 4 : Propositio affirmans « abusam fore auctoritatis Ecclesiæ, transferendo illam ultra limites doctrinæ ac morum, et eam extendendo ad res exteriores, et per vim exigendo id quod pendet a persuasione et corde; tum etiam multo minus ad eam pertinere exigere per vim exteriorem subjectionem suis decretis. » Quatenus indeterminatis illis verbis « extendendo ad res exteriores » notet velut abusum auctoritatis, Ecclesiæ usum ejus potestatis acceptæ a Deo, qua usi sunt et ipsime apostoli in disciplina exteriore constituenda, et sancienda : hæretica. 5. Qua parte insinuat Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis decretis exigendæ aliter quam per media quæ pendent a persuasione; quatenus intendit « Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam jubendi per leges, ac devios contumacesque exteriore judicio ac salubribus pœnis coercendi atque cogendi »; ex Bened. XIV in Brevi « ad assiduas » anni. 1755, Primatibus, Archiepiscopis, et Episcopis regni Poloniæ, inducens in systema alias damnatum et hæreticum. — *Proposit. in Syll. Pii damn.* 24 : Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. — *Vide quæst. præc. art.* 10. — *Censuræ contra hæreticos, in Bulla* « Apostolicæ sedis » : Excommunicationi latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus : 1. Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur et cujuscumque sectæ existant; eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores. 2 Omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicæ, libros eorumdem apostatarum et hæreticorum hæresim propugnantes, necnon libros cujusvis auctoris per apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes, et quomodolibet defendentes.

(1) Ita ex Decr. restituit Nicolaius. — Al., *id est, sui nominis auctoritatem;* item, *id est, ad sui nominis auctoritatem.*

(2) Hucusque S. Thomas. — Nicolaius addit sequentia: *Et epistola* 57 *ad eumdem :* « *Quia Christi vineam extermi-* « *nant vulpes, mihi cathedram Petri censui consulendam.* « *Nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuæ,* « *id est cathedræ Petri, communione consocior; super illam* « *Petram Ecclesiam ædificatam scio; qui non colligit tecum,* « *spargit. Obtestor ergo Beatitudinem tuam ut mihi epistolis* « *tuis vel tacendarum, vel dicendarum trium hypostaseon* « *detur auctoritas.* » *Et Cyrillus Alexandrinus in Thesauro :* « *Ut membra maneamus in capite nostro, apostolico throno,* « *Romanorum pontifice : a quo nostrum est quærere, quid* « *credere, et quid tenere debeamus, ipsum rogantes, ipsum* « *venerantes, præ omnibus loco illius qui ipsum ædificavit,* » *ut in* 4 *Sent., dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *notatum est.*

(1) Vulgata :... *nequando Deus det illis pœnitentiam.... a diaboli laqueis.*

3. Præterea, Dominus mandavit, Matth. 13, servis suis, ut zizania permitterent crescere usque ad messem; quæ est finis seculi, ut ibidem exponitur, in Glossa interl. Sed per zizania significantur hæretici secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Tit. 3, 10: *Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi* (1) *est.*

RESPONDEO dicendum quod circa hæreticos *duo* sunt consideranda: — unum quidem ex parte ipsorum; — aliud vero ex parte Ecclesiæ. — *Ex parte* quidem ipsorum est peccatum, per quod **meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi**. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per seculares principes juste morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi.

Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideo **non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet; postmodum vero si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommucationis sententiam; et ulterius relinquit eum judicio seculari a mundo exterminandum per mortem**. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. 5, *Modicum fermentum*, et habetur 24, quæst. 3, cap. 16): *Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est.*

Ad primum ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur; quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate Apostoli inducta in arg. *Sed cont.*

Ad secundum dicendum quod utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et *ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes*, sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 1, circa. med. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur, quam ad hoc quod est præter eorum intentionem ut sustineantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut habetur in Decr. 24, quæst. 3, cap. *Notandum, aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio.* Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus, 1 Cor. 5, 5, *ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini.* Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 8, arg. 1, cum de infidelibus in communi ageretur.

(1) Vulgata.... *ejusmodi.*

ARTICULUS IV

Utrum revertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi.

Quodl. 20, art. 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod revertentes ab hæresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Jerem. 3, 1, ex persona Domini: *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus.* Sed Ecclesiæ judicium est judicium Dei, secundum illud Deuteron. 1, 17: *Ita parvum audietis, ut magnum; neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus, Matth. 18, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat *non solum septies, sed usque septuagies septies;* per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieronymi in hunc loc., quod *quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum.* Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, heresis est quædam infidelitas. Sed alli infideles volentes converti ab Ecclesia suspiciuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

— Sed contra est quod Decretalis *Ad abolendam*, de Hæreticis, cap 9, dicit, quod *si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, seculari judicio sunt relinquendi.* Non ergo ab Ecciesia sunt recipiendi.

RESPONDEO dicendum quod Ecclesia, secundum Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes, secundum illud Matth. 5, 44: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Pertinet autem ad charitatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Fst autem **duplex bonum**: unum quidem **spirituale, scilicet salus animæ**, quod principaliter respicit charitas; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde **quantum ad hoc, hæretici revertentes, quo-**

tiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundario respicit charitas, scilicet **bonum temporale**, sicut est vita corporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas ecclesiastica, sive secularis ; hoc enim non tenemur ex charitate alii velle nisi in ordine ad salutem æternam et eorum, et aliorum. **Unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus ; sed potius ut velimus eum illo carere,** tum quia salus æterna præferenda est bono temporali ; tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, et aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia si relaberentur, alios inficerent ; tum etiam quia si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccle. 8, 11 : *Etenim quia non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.*

Et ideo **Ecclesia primo quidem revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi ;** et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. — **Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem ; et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.**

Ad primum ergo dicendum quod in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc ecclesia imitari non potest, præsumit enim eos non vere reverti qui cum recepti fuissent iterum sunt relapsi ; et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 18 : *Si peccaverit in te.* Sed etiam in hoc est a lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

QUÆSTIO XII

De apostasia. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de apostasia ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum apostasia ad infidelitatem pertineat ; 2° utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio præsidentium apostatarum.

Articulus primus

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium : dicitur enim Eccli. 10, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo ;* et postea subditur : *Initium omnis peccati superbia* (1). Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate ; dicitur enim Proverb. 6, 12 : *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat* (2). Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quædam determinata species infidelitatis ; quod non videtur secundum prædicta, quæst. 10, art. 5. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 67 : *Multi discipulorum ejus abierunt retro*, quod est apostatare ; de quibus supra dixerat Dominus : *Sunt quidam ex vobis qui non credunt.* Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Art. 1. — Alia conclus. ex resp. ad 3 : Apostasia non dicit determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem infidelitatem. — Apostasia quantum ad pœnas idem est cum hæresi (vide quæst. præc. art. 3). Apostasiam vero non esse hæresim formaliter, ut patet ex art. 1, quæst. præc., ubi docetur hæresim esse errorem in dogmate aliquo, retenta Christi confessione modo aliquo. Apostasia est idem quod Judaismus et paganismus, cum circumstantia aggravante ex parte termini a quo, puta quum ex christiano fit judæus aut paganus (Toletus quæst. 1, art. 1). Et hæc nota pro atheistis, deistis, pantheistis etc., qui vere sunt apostatæ, et quorum doctrina ut jam diximus ad paganismum referenda est. — Apostasia græcum vocabulum est, defectionem seu remissionem significans.

(1) Vulgata : ..., *peccati est superbia.*

(2) Vulgata : .... *graditur ore.... et omni tempore,....*

RESPONDEO dicendum quod apostasia importat retrocessionem quamdam a Deo. Quæ quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur. — Primo namque conjungitur homo Deo per fidem; — secundo per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; — tertio per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem.

Remoto autem posteriori, remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit; et hæc dicitur *apostasia religionis* seu *ordinis*. — Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem.

Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo **simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quæ vocatu apostasia perfidiæ**. Et secundum hunc modum **apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet**.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, in quantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis *sanum* dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostata, verissime tamen convenit in apostatam a fide; quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, et *sine fide impossibile est placere Deo;* sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam; et propter hoc dicitur Prov. 6, 10: *Homo apostata vir inutilis*. Fides enim est vita animæ, secundum illud Rom. 1, 17: *Justus ex fide vivit*. Sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt, ita sublata vita justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris; et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo in oculis; tertio in instrumentis motus; quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur quod *jurgia seminet*, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum quod species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est terminus motus *a quo*, vel *ad quem;* sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum *ad quem* est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem, secundum illud 2 Pet. 2, 21: *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire* (1).

ARTICULUS II

Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius (vel potius Augustinus, super illud Psal. 124: *Non relinquet Dominus virgam*, et habetur 2, quæst. 3, cap. *Julianus*), quod Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cum dicebat: *Producite aciem pro defensione reipublicæ*, obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis, subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosori, et Mardochæus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

— Sed contra est quod Gregorius VII dicit (ut habetur caus. 4, 15, quæst. 7): « *Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate, aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant.* » Sed apostatæ a fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis extra, de Hæreticis, cap. *Ad abolendam*. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 10, art. 10, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans

---

ART. 2. — Hæc sunt intelligenda post judicis sententiam. Unde concludit S. Doctor: « Et ideo quam cito aliquis per sententiam etc. ».

(1) Vulgata: *Melius enim erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti.*

potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas.

Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli, I ad Corinth. 5, 12 : *Quid mihi de his* (1) *qui foris sunt judicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire; et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem, quia, ut dictum est art. præc., arg. 2, *homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat*, intendens homines separare a fide. Et ideo **quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur.**

Ad primum ergo dicendum quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi : et ideo toleravit fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est art. præc., quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUÆSTIO XIII

DE PECCATO BLASPHEMIÆ IN GENERALI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei; — et primo de blasphemia in generali, — secundo de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum Sanctum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum blasphemia opponatur confessioni fidei; 2° utrum blasphemia semper sit peccatum mortale ; 3° utrum blasphemia sit maximum peccatum ; 4° utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

2. *Sent. dist.* 14, *in Exp. litt. ad* 9; *et Joan.* 10; *lect.* 5, *in princ.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei; nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, ad Ephes, 4, super illud : *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa interl., *quæ fit in Deum vel in sanctos*. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiæ species : quarum una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit ; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit ; tertia est, cum attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur; et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Timoth. 1 : *Prius fui blasphemus et persecutor;* et postea subdit : *Ignorans feci in incredulitate mea.* Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

RESPONDEO dicendum quod nomen blasphemiæ importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipue divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit, 1 cap. de div. Nom., a med. lect. 3, est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius ; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. **Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati.**

Quod quidem potest contingere *dupliciter : — uno* quidem modo secundum solam opinionem intellectus ; — *alio* modo conjuncta quadam affectus detestatione; sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. **Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia; si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.**

ART. I. — Alia concl. eruitur ex resp. ad 1 : Perfecta blasphemia est cum quis, intellectu simul et affectu derogat divinæ bonitati. — Blasphemia græcum vocabulum, est generaliter significans maledictionem, quomodo accipit Apos. ad Titum, 3. Describi potest blasphemia, esse maledictio, qua aliquid divinæ bonitati derogans, corde vel ore dicitur, idque per modum convitii. Dicitur *per modum convitii*, quia hac ratione, blasphemia differt ab hæresi et aliis speciebus infidelitatis, quod hæ consistant in assensu alicujus propositionis fidei repugnantis ; illa autem non requirit similem assensum, sed solum ut illud quod dicitur, per modum convitii dicatur; et ad hoc satis est intentio implicita (Sylvius).

Cfr. : — Bannes, Sylvius, hic; Suarez, *de Religione*, tract. 3 ; S. Alphonsus, lib. 4 ; Lessius, *de Justitia*, 2, cap. 45.

(1) Vulgata : .... *de iis*.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum falsitatem (1) intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro posse divinum honorem : quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit, ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum quod secundum illa tria non possunt proprie loquendo distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem et negationem : quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur 1 Poster., text. 40, et lib. 4 Metaph., text. 15. Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat; quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

Articulus II

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Ad Col. 3, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale, quia super illud ad Coloss. 3, 8 : *Nunc autem deponite, et vos omnia*, etc., dicit Glossa (ord. Ambr.) : *Post majora prohibet minora.* Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 74, art. 10. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit; ergo non semper est peccatum mortale.

— Sed contra est quod dicitur Levit. 24, 16 : *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Sed pœna mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 72, art. 5, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinæ, quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est art. præc., quæ est objectum charitatis; et ideo **blasphemia est peccatum mortale ex suo genere**.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quædam minora subdit; inter quæ etiam quædam etiam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum quod cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est art. præc., ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus*, etc. — Vel prohibetur per id quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter : — uno modo quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam; quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiæ. — Alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

Articulus III

Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum

3 Part., quæst. 80, art. 3, corp.; et 4, Sent., dist. 9. art. 3, quæst. 3, corp.; et Mal. quæst. 2, art. 10, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundum Augustinum in Enchirid., cap. 12. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam

1. Ita cod. Alcan. Codices passim, *veritatem*. — Editi plures, *vanitatem*. — Theologi, *feritatem*.

ART. 3.— Blasphemia, si secundum genus suum spectatur, sive prout opponitur religioni, sive prout opponitur confessioni fidei, non est peccatum gravius vel infidelitate vel odio Dei, sed minus; partim quia virtus religionis inferior est fide et charitate, partim quia peccatum blasphemiæ, non includit veram infidelitatem. Si vero procedat ex odio Dei, est peccatum omnino gravissimum. Si procedat ex infidelitate, et non ex odio Dei, majus est simplici infidelitate, minus tamen quam odium Dei. Semper tamen est peccatum maximum, id est valde magnum (Sylvius).

peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

2. Præterea, quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Præterea, super illud psal. 74, 6 : *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa interl. et ord : *Maximum est vitium excusationis peccati* (1). Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

— Sed contra est quod Isai. 18, super illud : *Ad populum terribilem*, etc., dicit Glossa (ord. Hieron.) : *Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., blasphemia opponitur confessioni fidei ; et ideo habet in se gravitatem infidelitatis ; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis ; et adhuc magis, si prorumpat in verba ; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem.

Unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est, quæst. 10, art. 3, consequens est quod **etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.**

Ad primum ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum objecta in quæ peccatur, manifestum est quod blasphemia, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat ; plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 73, art 3 et 8, ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis (2) inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum quod super illud ad Ephes. 4 : *Blasphemia tollatur a vobis,* dicit Glossa (ord. August. lib. contra mendac., cap. 19, circa fin.) : *Pejus est blasphemare quam pejerare.* Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus ; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum quod excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam ; et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

(1) Glossa : *Maximum est vitium excusationis, per quam quasi cornu erigit, qui peccata sua per alios nititur excusare.*

(2) Ita cod. et edit. Rom. — Edit. passim omittunt *in pœnis.*

Articulus IV.

Utrum damnati blasphement.

3 Part., quæst, 63, art. 2 ; et Joan. 8, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum pænarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

3. Præterea, Eccles. 11, 3, dicitur quod *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit.* Ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

— Sed contra est quod dicitur Apoc. 16, 9 : *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas ;* ubi dicit Glossa (forte vetus, nam in moderna non habetur) quod *in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat.* Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., et art. 1 hujus quæst., ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei justitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiunt, sed quia pro eis puniuntur. — Sic ergo **talis detestatio divinæ justitiæ est eis interior cordis blasphemia. — Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.**

Ad primum ergo dicendum quod homines deterrentur in præsenti a blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere ; et ideo tanquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum vitæ; unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertium dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantum ad aliquid; et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUÆSTIO XIV

De blasphemia in Spiritum Sanctum. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia; 2° de speciebus hujus peccati; 3° utrum sit irremissibile; 4° utrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

Articulus primus

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

2 Sent. dist. 42, art. 1 et 2; et Mal. quæst. 3, art. 14; et Quodl. 2, quæst. 8, art. 1; et Rom. 2.

Ad primnm sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum Sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum Sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia, quia *quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.*

3. Præterea, peccatum in Spiritum Sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa militia.

— Sed contra est quod Magister dicit, 43 dist. 2 lib. Sententiarum, quod *ille peccat in Spiritum Sanctum, cui malitia propter se placet.* Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod de peccato seu blasphemia in Spiritum Sanctum *tripliciter* aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius (in tract. super illud Matth. 12: *Quicumque dixerit*, etc.), Hilarius (can. 12 in Matth.), Ambrosius (super illud Luc. 12: *Quicumque verbum in Spiritum Sanctum dixerit*), Hieronymus (sup. cap. 12 Matth.), et Chrysostomus (hom. 42 in Matth., a med.), dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum Sanctum; sive *Spiritus Sanctus* accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quælibet persona et spiritus est, et sanctus est, sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ, et secundum hoc distinguitur Matth. 12 blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi: quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, quo secundum humanitatem erat replet s. Judæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum *voracem, potatorem vini* et *publicanorum amatorem*, ut habetur Matth. 11. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum Sanctum blasphemasse.

Augustinus autem in lib. de Verbis Domini (serm. 11, cap. 14, 15 et 21), blasphemiam, vel peccatum in Spiritum Sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum Sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum Sanctum, qui est charitas et Patris, et Filii. Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum, nondum enim erant finaliter impœnitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum Sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3, 29, ubi postquam dixerat: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum*

Art. 1. — Concl. ex resp. ad 3: Peccatum in Spiritum Sanctum, est speciale peccatum.

Sanctum, etc., subjungit Evangelista : *Quoniam dicebant : Spiritum immundum habet.*

Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum, vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui Sancto (1); sic enim Spiritui Sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde *peccatum in Patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate ; *peccatum* autem *in Filium*, quando peccatur ex ignorantia ; *peccatum* autem *in Spiritum sanctum*, quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra expositum est, 1-2, quæst. 78, art. 1 et 3.

Quod quidem contingit *dupliciter : — uno modo* **ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur; et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum Sanctum.**— *Alio modo* contingit ex eo quod **per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire,** sicut spes per desperationem, et timor per præsumptionem, et quædam alia ejusmodi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 20 et 21. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis ; **et ideo sic ex malitia peccare est peccare in Spiritum Sanctum.**

Ad primum ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis ; ita etiam blasphemia Spiritus Sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum Sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, id est *Dei virtus, et Dei sapientia.* Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati ; prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati : et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati ; et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem non est speciale genus peccati ; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

(1) Ita cod. Alcan. et editi nonnulli. — Al., *contra appropriatum bono sibi.* — Item : *Contra appropriatum Spiritui Sancto.* — Editi passim : *Contra appropriatum bonum Spiritus Sancti.*

ARTICULUS II

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc.

Inf., quæst. 36, art. 4, ad 2; et 2 Sent., dist. 43, art. 4; et Rom. 2, lect. 1, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum, scilicet *desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ;* quas species ponit Magister, 43 dist. 2 lib. Sententiarum. Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum Sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis, vel vitii : secundum enim eamdem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum Sanctum.

3. Præterea, *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut habetur Joan. 1, 17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit, in lib. de Dispens. et Præcept., cap. 11, circa med., quod *nolle obedire est resistere Spiritui Sancto.* Glossa etiam (ord. sup. illud : *Inter hæc hircum*) dicit, Lev. 10, quod *simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus Sancti.* Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui Sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum Sanctum.

— Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 3, inter med. et fin., quod *illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum Sanctum;* et in Enchirid., cap. 83, dicit quod *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum;* et in lib. de Verbis Domini, serm. 11, cap. 14 et 15, et 22, dicit quod *impœnitentia est peccatum in Spiritum Sanctum;* et in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 22, circa princ., dicit quod *invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum Sanctum;* et in lib. de unico (1) Bapt., lib. 6 de Baptis. cont. Donatist., cap. 35, in princ., dicit quod *qui veritatem contem-*

(1) Ita passim — Nicolaius omittit *unico.*

nit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur. Et sic videtur quod peccet in Spiritum Sanctum.

RESPONDEO dicendum quod **secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur**; quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. — Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordia) et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona, et hæc tollitur per **desperationem**; et *iterum* per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata; et hic tollitur per **præsumptionem**, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. — Dona autem Dei, quibus retrahimur a peccato, sunt *duo*: quorum *unum* est agnitio veritatis, contra quod ponitur **impugnatio veritatis agnitæ**, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet; *aliud* est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur **invidentia fraternæ gratiæ**, dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. — Ex parte vero peccati *duo* sunt quæ hominem a peccato retrahere possunt: quorum *unum* est inordinatio et turpitudo actus, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso; et contra hoc ponitur **impœnitentia**, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia), sed accipitur hic *impœnitentia* secundum quod importat propositum non pœnitendi. *Aliud* autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundum illud Rom. 6, 21: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur; et hoc tollitur per **obstinationem**, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Jerem. 8, 6: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* quantum ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum* (1) *quasi equus impetu vadens ad prælium*, quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quod Dei justitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio et impœnitentia non solum differunt secundum *præteritum* et *futurum* sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

1. Vulgata :... *ad cursum suum quasi...*

ARTICULUS III

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

3 part., quæst. 82, art. 3, ad 2 et 3; et 2, dist. 43, art. 4; et Mal. quæst. 3, art. 14 et 15; et quodl. 2, quæst. 8, art. 1; et Rom. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus, in lib. de Verbis Domini, serm. 11, cap. 12, in princ.: *De nullo desperandum est, quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit.* Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed *omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit*, sicut dicit Glossa (vetus Augustini) super illud psalm. 102: *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de cœlo ceciderit: unde dicitur Job 4, 18: *In angelis suis reperit pravitatem; quanto magis* (1) *qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 31:

ART. 3. Supponendum est secundum fidem, nullum esse peccatum, quod in hac vi a remitti non possit. Peccatum autem in Spiritum Sanctum, dicitur irremissibile, non quod nullo pacto remitti possit, sed quia difficulter et raro remittitur, eo quod directe excludat illa, sine quibus non fit remissio; et insuper, quia nihil relinquit in homine, ex quo prætendi possit excusatio, vel sperari pœnitentia et remissio.

1. Vulgata :... *magis hi qui...*

Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro; et Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 22 aliq. a princ., quod *tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest.*

RESPONDEO dicendum quod, secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum Sanctum, diversimode irremissibile dicitur. **Si enim dicatur peccatum in Spiritum Sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile,** quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, non etiam in futuro dimittetur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se habet meritum ut non remittatur; et hoc *dupliciter;* — *uno modo* quantum ad pœnam; qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat; et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus Sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem Chrysostomi, hom. 42 in Matth., a med., hoc peccatum Judæis non remitti neque in hoc seculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in præsenti vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni; sicut etiam Athanasius, in tract. sup. illud Matth. 12: *Quicumque dixerit verbum*, etc., inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysem contenderunt propter defectum aquæ et panis; et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis; sed postmodum gravius peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum Sanctum, beneficia Dei, qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt: *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti.* Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; et in futuro eis pœnam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.* (Vide Exod. 32).

Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare: ita etiam peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur ad Ephes. 2.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum.

2 Sent., dist. 43, art. 3: et Ver. quæst. 2, art. 13, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. 4, 18: *Justorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem* (1). Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 21. Cum ergo peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in Spiritum Sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit; dicit enim Philosophus, in 5 Eth., cap. 6, in princ., et cap. 8, a med., quod *etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus*, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum Sanctum. Peccatum ergo in Spiritum Sanctum præsupponit alia peccata.

— Sed contra est quod *facile est in conspectu Dei* (2) *subito honestare pauperem*, ut dicitur Ec-

1. Vulgata:... *procedit et crescit usque ad perfectam diem.*
2. Vulgata:... *in oculis Dei.*

cli. 11, 23. Ergo e contrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est ibid. : — uno modo **ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum ; et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio**. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur a peccato, quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est art. 1 huj. qu. **Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata**, quia, sicut dicitur Prov. 18, 3, *impius, cum in profundum peccatorum venerit* (1), *contemnit.*

Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum, peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quod statim a principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes, in 1, Periarch., cap, 3, in fin. : *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint ad subitum evacuetur, aut decidat ; sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est.*

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impœnitentia, (secundum intellectum Augustini, serm. 11 de Verbo Domini, cap. 14, 15 et 21) **quæstionem non habet,** quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum quod tam in bono quam in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo ; et tamen in utroque unus potest incipere a majori quam alius ; et ita illud a quo aliquid incidit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum ; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum quod si accipiatur impœnitentia secundum intentionem Augustini, loc. sup. cit., secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata ; potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel pœnitendi vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

1. Vulgata :... *in profundum venerit peccatorum...*

QUÆSTIO XV

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIÆ ET INTELLECTUI. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra, 1-2, quæst. 76, cum de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum cæcitas mentis sit peccatum ; 2° utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis ; 3° utrum hæc vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat a peccato : dicitur enim Joan. 9, 41 : *Si cæci essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt a culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isa. 6, 10 : *Excæca cor populi hujus* ; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit, in lib. de vera Relig., cap. 13, in princ. Sed cæcitas mentis non est voluntaria, quia, ut Augustinus dicit, 10 Confess., cap. 23, a med., *cognoscere veritatem lucentem omnes amant ;* et Eccle. 11, 7, dicitur : *Dulce lumen, et delecta-*

ART. 1. — Sumitur hic cæcitas pro omnimoda privatione cognitionis divinorum ; qua scilicet aliquis ita mentem voluntarie abstrahit a consideratione rerum ad salutem pertinentium, sive directe, sive indirecte, juxta ultim. concl. (Sylvius). — Eccli, 19, 2 ; Gen. 19,33 ; 3 Reg. 11,1 ; Deut. 17,17.

bile oculis (1) *videre solem*. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

RESPONDEO dicendum quod, sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis.

Cujus quidem principium est triplex : unum quidem est lumen naturalis rationis, et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima ; impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in 1 dictum est, quæst. 84, art. 7 et 8.

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum, et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima ; et talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. 2, 21 : *Excæcavit illos malitia eorum*.

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia ; cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere ; et quod ei non intendat, contingit *dupliciter* : — quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem sponte se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud psal. 35, 4 : *Noluit intelligere, ut bene ageret* ; — alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud psal. 57, 9 : *Supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiæ, *et non viderunt solem*. Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod cæcitas quæ excusat a peccato est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile ; potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

1. Vulgata :... *delectabile est oculis*...

ARTICULUS II

Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ., cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius in 31 Moral., cap. 31 vel 17, a med., de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensus circa intelligentiam*. Sed hebetari sensum circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere ; quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differe quod cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est, art. præc. ; hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum ; quod est contra Gregorium, loc. cit., qui connumerat eam inter vitia quæ ex gula oriuntur.

— Sed contra est quod *diversarum causarum sunt diversi effectus*. Sed Gregorius ibid. dicit quod hebetudo sensus oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria ; hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

RESPONDEO dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum ; unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo ; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, et magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8, circa fin., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media ; sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam ; et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus

circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit ; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita ; et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem.

Sic ergo **hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum ; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. — Et utrumque opponitur dono intellectus,** per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. **Habet autem hebetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis, in quantum scilicet est voluntaria** ; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Articulus III

Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in lib. 1. Retractat., cap. 4, circa princ., retractans illud quod dixerat in Soliloquiis, lib. 1, cap. 1, a princ. : *Deus, qui nonnisi mundos scire verum voluisti*, dicit quod *responderi potest multos etiam immundos multa vera scire*. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam ; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. Præterea, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral. cap. 17, a med., dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus ; et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia ; sicut et Anaxagoras dicit quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus, 8 Physic., text. 37. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit, 10 Ethic., cap. 4 et 6, quod *unusquisque ea in quibus delectatur, optime operatur ; contraria vero nequaquam, vel debiliter*.

Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia ; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo **ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit ; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. — Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis.** Unde dicitur Dan. 1, 17, quod *pueris his*, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi, tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales ; et ita immundi possunt aliqua vera scire ; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia quod magis sunt remota a mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt ; unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI

De præceptis fidei, scientiæ et intellectus.

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis perti-

Quæst. 16. — In titulo *de præceptis*, adverte quod tam

nentibus ad prædicta et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad fidem; 2° de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Inf. quæst. 22, art. 1, corp.; et 3 Cont., cap. 118.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Hebr. 11, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea, novum Testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 107, art. 1 et 3. Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Joan. 14, 1 : *Creditis in Deum; et in me credite.* Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem; sicut in Exod. 20, 3 : *Non habebis deos alienos coram me ;* et iterum Deuter. 13 mandatur quod non audiant verba prophetæ aut somniatoris, qui eos a fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege; mandatur enim in Exod. 12, quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ; et Deuter. 13 mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur, unde Dominus Joan. 15, 25, dicit, in lege esse scriptum : *Odio habuerunt me gratis;* quod tamen scribitur in psal. 34 et 68. Sed Eccli. 2, 8, dicitur : *Qui timetis Dominum, credite illi.* Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

— Sed contra est quod Apostolus ad Rom. 3 legem veterem nominat *legem factorum*, et dividit eam contra *legem fidei.* Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

RESPONDEO dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est;* et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta; et propter hoc Exod. 20, 2, id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti;* et similiter Deuter. 6, 4, præmittitur : *Audi, Israel; Dominus Deus tuus unus est;* et postea statim incipit agere de præceptis.

Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est quæst. 1, art. 1 et 7, ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit super Joan. tract. 83, a med., quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud : *Hoc est præceptum meum.* Sed **in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda; et ideo, supposita fide unius Dei** (1), **nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.**

Ad primum ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ; et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum quod ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit : *Creditis in Deum;* et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti; et ideo subdit : *Et in me credite.*

(1) Ita Mss. et editi passim. — Cod. Alcan., *ideo præsupposita fide de Deo, nulla*, etc.

hic quam in sequentibus tractatibus de aliis virtutibus, cum ad quæstionem de præceptis illius virtutis devenitur, non sumitur præceptum, ut est obligativum ad peccatum mortale determinate, sed sumitur præceptum, ut distinguitur contra consilium, prout habet vim obligativam, communiter tamen, sive ad mortale, sive ad veniale, ut patet ex multis, quæ in istis locis dicuntur præcepta, ad quæ constat non obligari sub mortali, ut patet de præcepto in calce hujus quæst. posito, scilicet de moderatione omnis actus nostri secundum legem, et discurrendo patet in multis aliis. Et hoc bene nota, ne putes omnia mortalia, ex præcepti nomine (Cajet).

ART. 1. — Non vertit in quæst. utrum in lege nova debuerint dari præcepta de fide, nam est difficultas tantum de lege veteri. — Docet non fuisse dandum in veteri lege præceptum credendi in Deum : quæ doctrina non sic est accipienda quasi homines illius temporis nullo præcepto obligarentur credere esse unum Deum : sed sic quod in veteri legi non oportuit dari expressum scripto præceptum sub forma præcepti, quo disertis verbis, præciperetur credere in Deum. — Circa finem corp., cum, B. Thomas dicit « supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta esse in lege veteri data de fide » non vult significare quod in ea lege, nullum prorsus extaret præceptum de speciali aliquo credibili (ut patet ex resp. ad 5 et supra quæst. 2, art. 8) : sed ejus intentio est docere nulla fuisse præcepta in veteri lege de credibilibus ad secretiora fidei mysteria pertinentibus, eo quod secreta fidei non essent populo exponenda; quemadmodum loquitur verbis immediate præcedentibus. Cum autem in novo Testamento sit tempus gratiæ revelatæ, hinc est, quod in eo præcipiatur fides de mysteriis etiam secretioribus (Sylvius).

Ad tertium dicendum quod præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 4, ad 3, et quæst. 19, art. 6, ad. 1, et art. 7, ad 3. Et ideo præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem; et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse; unde præmittit: *Qui timetis Dominum*, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit: *Credite illi*, ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipue ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus; unde subdit: *Et non evacuabitur merces vestra.*

Articulus II

Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

Inf., quæst. 46, art. 1, ad 3, et quæst. 49, art. 1, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, et affirmativa, ut præcipitur Deuter. 4, 9: *Docebis ea filios, aut* (1) *nepotes tuos;* et etiam prohibitiva, sicut dicitur Deut. 4, 2: *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ex eo.* Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi; unde dicitur Malach. 2, 7: *Labia sacerdotis custodiant* (2), *scientiam, et legem requirent ex ore ejus;* Et Oseæ 4, 6, dicitur: *Quia repulisti scientiam, repellam et ego te* (1), *ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deuteron. 17. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deuteron. 6, 7: *Meditaberis ea* (2) *sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4, 6: *Audientes universi* (3) *præcepta hæc dicant: En populus sapiens et intelligens.*

RESPONDEO dicendum quod circa scientiam et intellectum *tria* possunt considerari; primo quidem *acceptio* ipsius; secundo *usus* ejus; tertio vero *conservatio* ipsius. — **Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam: et utrumque in lege præcipitur.** Dicitur enim Deuter. 6, 6: *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo:* quod pertinet ad disciplinam; pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur: quod vero subditur: *Et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam.

Usus vero scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit vel intelligit; et quantum ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tua*, etc.

Conservatio autem fit per memoriam, et quantum ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, et movebuntur ante oculos tuos; scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ;* per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat; ea enim quæ continue sensibus nostris ocurrunt vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, a memoria nostra excidere non possunt. Et Deuteron. 4, 9, manifestius dicitur.: *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.*

Et hæc etiam abundantius in novo Testamento tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. 4, 6, *hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis præ-

---

(1) Vulgata: .... *ac nepotes tuos.*
(2) Vulgata: .... *custodient.....*

(1) Vulgata: .... *Quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne sacerd.....*
(2) Vulgata: ... *in eis.....*
(3) Vulgata: . . *universa......*

cepta, et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum; et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est in corp. Expressius tamen præcipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio; et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio; quia rex constituitur super populum in temporalibus; et ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, id est, vadens dormitum, de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. ult., circa med. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

De Spe.

QUÆSTIO XVII

DE SPE SECUNDUM SE. — *In octo articulos divisa.*

Consequenter post fidem considerandum est de spe, — et primo de ipsa spe; — secundo de dono timoris; — tertio de vitiis oppositis: — quarto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum occurrit — primo consideratio de ipsa spe; -- secundo de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum spes sit virtus; 2° utrum objectum ejus sit beatitudo æterna; 3° utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei; 4° utrum homo licite possit sperare in homine; 5° utrum spes sit virtus theologica; 6° de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis; 7° de ordine ejus ad fidem; 8° de ejus ordine ad charitatem.

Articulus primus

Utrum spes sit virtus.

3 *Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 1; et Virt. quæst. 4, art. 1.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute enim nullus male utitur, ut dicit Augustinus, in lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, circa fin., et cap. 19. Sed spe aliquis male uti-

---

Quæst. 17. — Spes aliquando generaliter accipitur 1° pro expectatione rei futuræ, sive sit bona, sive sit mala, sed magis proprie pro expectatione boni futuri. 2° Sumitur pro expectatione boni futuri sensibilis; et hac ratione est passio animi, de qua fuit dictum 1. 2. quæst. 40. Sumitur 3° pro expectatione boni supernaturalis, futuri, ardui, possibilis, ad sperantem pertinentis. Siquidem sumitur pro habitu (1 Corint. 13, 15), est virtus theologica de qua in sequentibus agendum : si pro actu (Rom. 8, 24), est virtutis illius actus : si pro re sperata (Rom. 8, 24), est illius objectum : si pro eo, per quem aliquid obtinere speramus (Ps. 21, 10), est medium, sicut B. V. dicitur spes nostra. — Fides est in intellectu; est bonarum et malarum rerum; est præteritarum, præsentiarum et futurarum; est suarum et alienarum : Spes autem est in voluntate; est tantum bonarum rerum; est dumtaxat futurarum; et est solum ejus qui spem habere perhibetur. Convenit spes cum fide, quod et quæ sperantur et quæ creduntur, non videntur. Spes definitur habitus animi divinitus infusus, per quem certa cum fiducia nostræ salutis et æternæ vitæ bona expectantur. Spes etiam informis est virtus, quamvis non habeat perfectum statum virtutis : eadem ratione dicendum est qua de fide informi (Sylvius). — Protestantes, spem seu fiduciam cum fide confundentes, eam in intellectu, non in voluntate, tanquam in propinquo subjecto collocant.

Cfr. pro virtute spei : — S. Thom. de Virtute quæst. 4; S. Augustinus, Sermo 157 vel. 23, De verbis « spe salvi facti sumus » (Rom. 8); S. Anselmus, *de Misericordia Dei non desperandum;* S Bonaventura *Compendium theologiæ*, lib. 5; S. Alphonsus, lib. 3; Commentat. S. Thomæ, et præcipue Suarez, Bannes, Valentia, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Serra, Sylvius, Toletus, Gonet, Billuart; Theolog. Wirceburg; Perrone, *de Virtutibus theologicis;* Mazzella, *de Virtutibus infusis;* Barre, *de Virtutibus*, t. 2; Muller, *Theolog. moral.* t. 2; Bouquillon, *de Virtutib. theolog.*; Ripalda, *de Ente supernat.* disp. 120.

Art. 1. — Cum B. Thomas hic indicat spem posse dici provenire ex meritis, quantum ad actum spei formatæ; vel intelligendus est loqui de merito congrui, secundum quod impetrari potest a Deo auxilium ad actus spei formatæ eliciendos; vel verborum ejus sensus est quod actus spei formatæ proveniat ex meritis, in quantum is qui meritorie operatur ex consideratione bonorum operum, quæ per Dei gratiam facit, excitatur ad actus spei fiducialiter exercendos. Hujus autem sermonis quo quidam dicunt spem ex meritis provenire, bona explicatio est, quam B. Thomas hic et q. Disput. de Spes art. 1 ad 2 tradit, ut nomine spei rem speratam intelligamus hoc est beatitudinem, quæ ut justorum meritis ex gratia Dei provenientibus redditur, ita expectatur ex similibus meritis obtinenda. Unde alia quædam ab ea quam superius tradidimus definitio habet : Quod spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, ex gratia et merito proveniens (Sylvius).

S. Script. — Rom. 4, 18 et 5, 4 etc., et 8, 24 et 15, 13; 1 Corint. 13, 13; 2 Thessal 5, 8; Hebr. 6, 18 et 10, 23; 1 Petr. 1, 21 et 3, 15.

Definit. Eccl. — *De existentia virtutis spei :* — *Trident. sess. 6, cap. 3 (vide supra, quæst. 4, art. 3); cap. 6 (vide supra quæst. 2, art. 3); cap. 13* : Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est : « qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit »; quod quidem aliunde haberi non

tur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis ; quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit, conc. 26, sup. illud psal. 118 : *Feci judicium*, et lib. de Grat. et libero Arb., cap. 17. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit 26 dist. 3 lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, *virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

— Sed contra est quod Gregorius in 1 Moral., cap. 28, sive 12, dicit, quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in 2 Ethic., cap. 5 vel 6, circa princ. *virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ ; in omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, quæst. 8, art. 3 ad 3, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio ; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus; et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, 1. 2, quæst. 40, art. 1 cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter : uno modo per nosmetipsos ; alio modo per alios, ut patet in 3 Ethic., cap. 3, circa, med. In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur. **Et ideo patet quod spes est virtus,** cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta ; et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde et in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit, art. 5 huj. quæst., et quæst. 18, art. 1.

Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis ; vel quantum ad actum spei formatæ (1). Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem (2) ad id quod sperat obtinere quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II

Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 3, corp., fin., et ad 2 ; et Virt. quæst. 4, art. 1 et 4, corp. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam

---

potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere : nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.... Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant; et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, et oblationibus, in jejuniis, et castitate. Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent, dicenti : Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus : si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. — *Ibid. can.* 26 : Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta expectare et sperare æternam retributionem a Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum, si bene agendo, et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint; anathema sit. *Ibid. can. 3* : Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anat. sit.

ART. 2. — Alia concl. ex resp. ad 2 : Alia bona respicit secundario spes, in ordine ad beatitudinem. — S. Thomas loquitur de beatitudine objectiva (quæ est Deus) principaliter, non absolute, sed cum connotatione ad beatitudinem formalem (quæ est visio Dei), nimirum quod Deus clare videndus est, objectum spei nostræ : immo non est duplex objectum simpliciter respectu spei, Deus ipse, et visio Dei, quia unum cum altero est integrum spei nostræ objectum. Visio enim speratur quatenus Dei est, et

(1) Ita Mss. et editi libri quos vidimus. — Theologi adjecticia reputant hæc verba, *vel quantum ad actum spei formatæ*.

(2) Ita codices, et edit. Rom, Lugdun. Nicolai ; hic tamen ad marginem non respuit *comparationem*, ut legunt theologi et edit. Patav.

animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 2, 9, quod *in cor hominis non ascendit.* Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa; dicitur enim in Psal. 36, 5: *Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet.* Sed homo petit licite a Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione Dominica, Matth. 6. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

— Sed contra est quod Apostolus, ad Heb. 6, 19, dicit: *Habemus spem incedentem*, id est, incedere facientem, *ad interiora velaminis;* id est, ad beatitudinem cœlestem, ut Glossa interl. ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia. Et ideo **proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.**

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis; et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit, Hebr. 6, 19, quod *spes incedit usque ad interiora velaminis;* quia id quod speramus, est quasi adhuc velatum.

Ad secundum dicendum quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur a Deo respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam; sicut et fides principaliter quidem respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus; et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

3 Part., quæst. 7, art. 4, ad 3; et Sent., dist. 26, in fin., Exp. litt.; et Virt. quæst. 4, art. 4, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus, Philipp. 1, 6: *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ a Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Jacob, ult. 16: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in lib. de Ver. Dom. (serm. 11, cap. 13, in princ.), de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 8, circa med., quod *spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.*

RESPONDEO dicendum quod spes potest esse alicujus dupliciter: — Uno modo **absolute; et sic est solius boni ardui ad se pertinentis.** — Alio modo ex præsuppositione alterius; et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt, quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quemdam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem,

---

rursus Deus speratur, ut videndus (Bannes). — Spei objectum materiale principale atque etiam objectum formale *quod*, est beatitudo nostra æterna, sive Deus, ipsaque Dei visio: objectum autem formale *sub quo*, id est ratio formalis, sub qua Deus est objectum spei, est divina ejus bonitas in quantum beatificativa (Sylvius). Alii docent arduitatem esse rationem formalem *sub qua* spei theologicæ, illam a charitate distinguentem; alii tandem existimant, omnipotentiam Dei, ut auxiliantem, esse rationem formalem sub qua, seu objectum motivum spei. — Vide Definit. art. præc.

Script. S: — Gen. 15. 1; Ps. 72; Rom. 5, 2; Tit. 1, 2; Hebr. 6, 18.

habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed **præsupposita unione amoris** ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri, sicut sibi; et **secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam,** in quantum est ei unitus per amorem. — Et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam **est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus IV

Utrum aliquis possit licite sperare in homine.

Inf., quæst. 25, art. 1, ad 3; et 4 Cont., cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum; dicit enim Gregorius 1 Dialog. (cap. 8, a med.), quod *prædestinatio juvatur precibus sanctorum.* Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Jerem. 9, 4: *Unusquisque se a proximo suo custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., arg. 2. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 17, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine.*

Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., et 1-2, quæst. 40, art. 7, duo respicit, — scilicet bonum quod obtinere intendit, — et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis, auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis.

In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. — Similiter principalis causa agens est primum agens, secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.

Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum, ita etiam **non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem.— Licet autem sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura sicut de agente secundario et instrumentali**, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus V.

Utrum spes sit virtus theologica.

3 Sent. dist. 26, quæst. 2. art. 2; et Virt. quæst. 4, art. 1, ad 6 et 7, et art. 2, corp. et ad 15 et 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 64, art. 4. Sed spes sonsistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cum ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

— Sed contra est quod 1 ad Cor. 13, connu-

Art. 4. — Hinc inferes esse licitum spem aliquam ponere in propriis meritis ex gratia Dei factis, tanquam in causis instrumentalibus, siquidem sint media a Deo ad salutem ordinata, et tota fiducia ultimate refundatur in ipsum auctorem gratiæ et meritorum (Billuart).

Art. 5. — Conclusio ex resp. ad 2: Spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti; sed quantum ad ea quæ confidit se adepturum. Et ibi nota optimam rationem. De qua re agitur in 1. 2, quæst. 64, art. 4. Ex doctrina art. et solut. argum. potest colligi, quod nulla est spes quæ sit virtus nisi theologica: spes enim acquisita circa objectum proportionatum, non est virtus specialis, sed sufficit in irascibili fortitudo et magnanimitas. In voluntate autem, respectu proprii boni proportionati, non opus est virtute. Ex ea vero parte, qua sperat homo in alio homine, non potest esse virtus potius quam fides humana (Bannes).

meratur spes fidei et charitati, quæ sunt virtute theologicæ.

RESPONDEO dicendum quod cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur.

Dictum est autem supra, art. 1 huj. quæst., quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum : quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro objecto, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 62, art. 1, manifestum est quod **spes est virtus theologica**.

Ad primum ergo dicendum quod quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est art. præc.

Ad secundum dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis, secundum quod regula vel mensura attingitur ; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum ; secundum autem defectum a regula est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium ; et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum ; et ideo per se et secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio ; sed potest ei competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum ; sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti ; sed ex parte eorum quæ credit potest habere medium et extrema ; sicut unum verum est medium inter duo falsa ; et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti ; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, in quantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum quod expectatio quæ ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem ; sed importat respectum ad auxilium divinum ; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum, sperans (1) aliquid quod est suæ potestatis ; undè proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est art. 1 hujus quæst.

ARTICULUS VI

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

3 Sent. dist. 26, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, et Ver. quæst. 2, art. 3, corp. et quæst. 4, art. 3, ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 54, art. 2. Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, in Symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur : *Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi.* Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est, art. præc. et 2 huj. quæst. Ergo spes a fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo spes a charitate non distinguitur.

— Sed contra, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis ; dicit enim Gregorius, in 1 Moral. cap. 16, esse tres virtutes, spem, fidem et charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

RESPONDEO dicendum quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter : uno modo propter seipsum ; alio modo in quantum ex eo in aliud devenitur. — **Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.**

Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et co-

ART. 6. — Lutherani virtutes theologicas confundunt; dicunt fidem per quam justificamur esse spem seu fiduduciam, et dilectionem esse quamdam fidem. Secundum fidem autem necesse est distinguere nostras virtutes ut patet ex 1 Corint. 13, et Rom. 12 et ex Trident. Sess. 6, can 7 (supra quæst. 4, art. 3) et can. 12 : » si quis dixerit fidem justificantem, nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum ; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anat. sit. »

(1) Ita Mss. et editi passim. — Theologi *operans* legendum putant. — Nicolaius *sperans* habet, sed utrumque superfluum existimat, sic in margine coaptans : *Tendit in arduum aliquid.*

gnitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. — **Fides ergo facit hominem Deo adhærere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem** ; credimus enim ea vera esse quæ nobis a Deo dicuntur. — **Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis,** in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est in corp. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 54, art. 2.

Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicetur, art. seq. Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum ; sed charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

Articulus VII.

Utrum spes præcedat fidem.

1-2, quæst. 61, art. 4, corp. ; et 3 Sent. dist. 23, quæst. 2, art. 5 ; et Virt. quæst. 2, art. 3, ad. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes præcedat fidem, quia super illud Psalm. 36 : *Spera in Domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa (interl. Cassiod.) : *Spes est introitus fidei, initium salutis*. Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Hebr. 11, 1 : *Fides est substantia sperandarum rerum* (1). Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium ; dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 9, 10, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi* (2). Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

— Sed contra est quod Matth. 1, 2, dicitur : *Abraham genuit Isaac*, id est, fides spem, sicut Glossa interlin.

Respondeo dicendum quod **fides absolute præcedit spem**. Objectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet, art. præc., ad. 3, et art. 2 hujus quæst. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotecit quod ad vitam æternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est* (1). Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei*, id est, rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. — Vel potest dici quod est *introitus fide*, quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem ; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

Articulus VIII.

Utrum charitas sit prior spe.

1-2, quæst. 62. art. 4 ; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 3 ; et Virt. quæst. 4, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius, super illud Luc. 17 : « *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, etc. : « *Ex fide est charitas, ex charitate spes.* » Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 9, ante med., quod *boni motus atque affectus ex amore, et sancta charitate veniunt*. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a charitate.

3. Præterea, Magister dicit, 26 dist. 3 lib. Sentent., quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Ti-

Art. 7. — Vide in 1. 2. quæst. 62, art. 4, pag. 271.

(1) Vulgata : ... *sperandarum substantia rerum*.

(2) Vulgata : *debet in spe, qui arat arare ; et qui triturat, in spe fructus percipiendi.*

Art. 8. — Ergo ad amorem perfectum, id est ad charitatem, possumus introduci, et via amoris imperfecti, et via timoris servilis. Et doctrina hæc de utilitate magna timoris servilis, confirmatur ex trident. Sess. 6 cap. 6, can. 8, et ess. 14, cap. 4 et can. 5.

(1) Vulgata : *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.*

moth. 1 5 : *Finis præcepti charitas est* (1) *de corde puro et conscientia bona;* Glossa interl., *id est, spe.* Ergo spes est prior charitate.

RESPONDEO dicendum quod duplex est ordo : *unus* quidem secundum viam generationis et naturæ (2), secundum quem imperfectum prius est perfecto; *alius* autem ordo est perfectionis et formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. — Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 1 et 2, cum de passionibus ageretur.

Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus : *perfectus* quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. *Imperfectus* amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. — Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.

Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat a peccato, ut Augustinus dicit, super primam Canonicam Joan., tract. 9, ante med., ita etiam spes introducit charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. — **Sed secundum ordinem perfectionis charitas prior est naturaliter**; et ideo, adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius, loc. cit. in arg. 1, quod *spes est ex charitate.*

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a charitate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

QUÆSTIO XVIII

DE SUBJECTO SPEI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de subjecto spei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto; 2° utrum sit in beatis; 3° utrum sit in damnatis; 4° utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.

1-2, quæst. 40, art. 2; et 3 Sent., dist 26, quæst. 1 art. 5; et Verit., quæst. 4, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est, quæst. præc. art. 1, et 1-2, quæst. 40, art. 1. Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ei ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo cum actus charitatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

— Sed contra, anima non est capax Dei nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum in lib. 14 de Trinit., cap. 3 et 6. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto. Cum ergo non sit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subjecto.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, quæst. 4, art. 1, et part. 1, 2, quæst. 49 et 54, art. 2, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit ejus objectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus *sensitivus*, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus *intellectivus*, qui dicitur voluntas, ut in 1 habitum est, quæst. 82, art. 5, illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet, part. 1, quæst. 82, art. 5, ad 1, et 1-2, quæst. 22, art. 3, ad 3.

Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo **spes**

---

(1) Vulgata : ... *est charitas de corde...*

(2) Nicolaius, *materiæ.*

ART. 1. — Actus et virtus spei nullo modo potest poni in intellectu. Est ita certa, ut contraria, saltem sit temeraria : nam omnes theologi ita sentiunt; et potest probari ex præcedentibus : nam si est in intellectu, vix aut nullo modo potest a fide distingui (Suarez).

est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum quod charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere ; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum quod motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet, quæst. 17, art. 8. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ; sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in 1 habitum est, quæst. 85, art. 4.

Articulus II

Utrum spes sit in beatis.

1-2, quæst. 67, art. 4 et 5; et 3 Sent., dist. 26, quæst, 2, art. 5, quæst. 2, et dist, 31, quæst. 2, art. 1, quæst. 2 et 3 ; et Ver. quæst. 4, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex ejus persona dicatur in ps. 30, 1 : *In te, Domine, speravi*, ut Glossa interlin. exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 3. Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis ; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. 6, et August., 12 super Gen. ad litt., cap. 35. Ergo spes potest esse in beatis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 8, 24 : *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum quod subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art 5 et 6, et 1-2, quæst. 54, art. 2. Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est, art. 1 et 2 quæst, præc.

Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo **spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.**

Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat; et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus; et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis; sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum ; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui respectu habentis gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in

---

Art. 2. — Nota quod si spes accipiatur pro actu sperandi beatitudinem, est concl. certa secundum fidem : Patet ad Rom. 8, 24; 1 Corint. 13; Hebr. 11, 1. Si autem pro habitu accipiatur, quamvis non sit error in fide, dicere quod movet ad ornatum, temperantia, tamen est falsum in theologia, quia ratio objecti spei repugnat cum actu gloriæ. Non est eadem ratio de temperantia, cujus objecti ratio non includit repugnantiam cum objecto visionis beatificæ, ut patet in Christo viatore (Bannes). Hæc doctrina D. Thomæ, et quoad actum, et quoad habitum, reperies etiam in 1-2. quæst. 67 art. 4, et quæst. 7 de Spirit. creat. quæ est de spe, art. 4, et in 3, dist. 31, quæst. 2 art 1.

comparatione ad gloriam animæ ; tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

Articulus III

Utrum spes sit in damnatis.

3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 5, quæst. 3 et 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, et princeps damnatorum, secundum illud Matth. 25, 41 : *Ite* (1), *maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed diabolus habet spem, secundum illud Job. 40, 28 : *Ecce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides est formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundum illud Jacobi 2, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum, vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. 11, 3 : *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

— Sed contra est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. 12, 12 : *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isai. 65, 14 : *Servi mei laudabunt præ exultatione cordis ; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione spiritus ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

RESPONDEO dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., c. 17 et 19, in princ., quod Angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem vel lapsum, cum non essent præscii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam et veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate ; alioquin voluntas non quietaretur.

Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet rationem pœnæ nisi voluntati repugnaret ; quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Job 15, 22 : *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.*

Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo **neque in beatis, neque in damnatis est spes. — Sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes**, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, 33 Moral., cap. 19, circ. princ., hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur. — Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra præmiserat : *Habet fiduciam quod Jordanis influat in os ejus.* Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 8, *fides est malarum rerum, et bonarum, et præteritarum, et præsentium, et futurarum, et suarum, et alienarum ; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium.* Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes : quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum quod effectus spei in damnatis, non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum ; sed utrumque contingit propter mutationem status.

Articulus IV

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Verit. quæst. 4, art. 2, ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim

---

Art. 3. — Conclusio est tam certa secundum fidem, quam est certum pœnas inferni esse perpetuas. — Nota pro resp. ad 2 : quando audis in textu : in diabolo et in damnatis dari fidem informem, non accipe fidem informem, quæ est donum gratuitum Spiritus Sancti, sed quæ est cognitio quædam credibilium causata per effecta, sine gratia. Sed etiam potest dici cum Cajetano, quod Auctor non dicit fidem informem esse in damnatis, sed dicit comparative quod magis potest esse fides informis in damnatis quam spes ; quod est dicere quod fides est minus incompossibilis statui damnatorum, quam spes : neutra tamen in eis esse videtur. — Ex art. conclude, spem mansisse in patribus qui erant in Limbo. — Concl. ex Sylvio : 1. Spes invenitur in omnibus bonis viatoribus ac etiam in omnibus illis fidelibus, qui tametsi male vivant, non desperant tamen, neque præsumunt, solis suis viribus veniam aut gloriam consequi, vel sola Dei misericordia, absque ullis bonis operibus. 2. In hæreticis non remanet spes supernaturalis, quia sublato fundamento, cætera evelluntur. — Cfr. Proverb. 11, 7.

(1) Vulgata, *discedite a me, maledicti* etc.

Art. 4. — Conclusio art. est catholica veritas. — In hac probatione præsupponitur quod spes movetur a fide infallibiliter ad finem suum, id est ipsius spei. — Ex hoc art. eruitur : spem ex parte Dei esse firmissimam, sed tamen esse incertam ex parte nostri : et hoc est contar

est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 1, arg. 2. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 112, art. 5. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

— Sed contra est quod *spes est certa expectatio futuræ beatitudinis,* sicut Magister dicit, 26 dist. 3 Sententiarum ; quod potest accipi ex hoc quod dicitur 2 ad Tim. 1, 12 : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet *essentialiter et participative.* Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva ; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ moventur a ratione ad suos actus ; et sic etiam **spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitiva.**

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia ejus certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem, deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiæ vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

---

protestantes ; etenim contendunt, non minus certam esse spem ex parte nostra, quam ex parte Dei ; unde parvipendentes bona opera, dummodo, ut aiunt, habeatur fides promissionum, in tuto jam positam esse æternæ gloriæ adeptionem. Quod autem nullus possit scire certitudine cui falsum subesse non possit, se gratiam Dei esse consecutum, vide in 1. 2. quæst. 112, art. 5. — Vide Concil. Tridet. Sess. 6, cap. 13, supra quæst. 17, art. 1.

S. Script. — Gen. 15, 1 ; Ps. 10, et 21, 5 et 23, 3 et 26 et 70, 1 ; Eccl. 2, 11 ; Is. 40, 31 ; Rom. 4, 21 et 5, 5 ; 2 Timot. 1, 12 ; Hebr. 6, 18 ; Jacob. 1, 5.

QUÆSTIO XIX

DE DONO TIMORIS. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono timoris, et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrum Deus debeat timeri ; 2° de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, et mundanum ; 3° utrum timor mundanus semper sit malus ; 4° utrum timor servilis sit bonus ; 5° utrum sit idem in substantia cum filiali ; 6° utrum, adveniente charitate, excludatur timor servilis ; 7° utrum timor sit initium sapientiæ ; 8° utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali ; 9° utrum timor sit donum Spiritus Sancti ; 10° utrum crescat crescente charitate ; 11° utrum maneat in patria ; 12° quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deus possit timeri.

3. Part., quæst. 42, art. 1, corp. ; et 3 Sent. dist. 34, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 41 art. 2 et 3. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

Quæst. 19. — Pro hujus quæst. intelligentia nota quod timor tripliciter accipitur : 1. ut passio appetitus, qua refugit naturaliter malum de quo timor vide 1. 2, quæst. 41. — 2. ut est vitium fortitudini oppositum, secundum quem homo fugit malum quod secundum rectam rationem non esset fugiendum. De quo agitur quæst. 125. infra. — 3. pro dono spiritus sancti, quo frenatur mens hominis, ne per spem in præsumptionem elevetur. Et de hoc timore hic potissimum agitur, quamvis aliqua mentio de aliis timoribus fiat. Conveniunt autem in hoc, quod omnis timor est fuga alicuus mali.

Art. 1. — Adverte quod malum culpæ in tantum distat a malo pœnæ, quod malum culpæ opponitur bono divino in seipso, objective tamen, sicut charitas tendit in bonum divinum in seipso : malum vero pœnæ, opponitur bono creato. Et propterea, in littera dicitur, quod malum culpæ, privat ordinem ad finem ultimum. Et quia solus ultimus finis est finis simpliciter, id est et totaliter et absque determinatione ; reliqui namque fines, sunt fines in hoc, vel in illo ordine respectu hujus vel illius ; ideo in littera dicitur, quod cum bonum et malum dicantur, secundum ordinem finalem, solum malum culpæ est malum simpliciter, malum autem pœnæ est malum istius (Cajetanus).

Script. S. — Gen. 22. 11 ; Levit. 19, 32 ; Deut. 6, 13 ; Jos. 24, 14 ; Tob. 2. 14-19 et 4, 23 ; Job, 28,28 ; Ps. 2, 11 et 18, 10 et 32, 12 et 110, 10 et 111,1 et 118, 120 et 127, 4 et sæpe in libro Psalmor. ; Prov. 1,7 et 9,10 et 15,29 etc, et 19,23 ; Eccli. 1 et sæpius in hoc libro ; Is. 11,3, Jon. 1, 9 ; Matth. 4, 10 ; Luc. 1,50 ; 2 Corint. 7, 1 ; Ephes. 5,21 1 Petr. 2,17 ; Apoc. 14,7 et 19,5.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit, in 2 Rhetor., c. 5, circ. princ., *illa timemus de quibus nobis mala proveniunt.* Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Oseæ 13, 9 : *Perditio tua ex te, Israel, ex me auxilium tuum* (1). Ergo Deus timeri non debet.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 10, 7 : *Quis non timebit te*, (2), *Rex gentium ?* et Malach. 1, 6 : *Si ego Dominus* (3), *ubi est timor meus ?*

RESPONDEO dicendum quod, sicut spes habet duplex objectum, quorum *unum* est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, *aliud* autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat, ita etiam et timor duplex objectum habere potest ; — quorum unum est **ipsum malum, quod homo refugit** ; — aliud autem est **illud a quo malum provenire potest. — Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest. — Sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.**

Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem, illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, in quantum privat aliquod particulare bonum ; est tamen bonum simpliciter in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpæ (4) provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum quod in Deo est considerare et justitiam, secundum quam peccantes punit, et misericordiam secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor ; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum quod malum culpæ non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis in quantum a Deo recedimus ; malum autem pœnæ est quidem a Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur ; licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat : secundum quem modum dicitur Sap. 1, 13, quod *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

1. Vulgata :.. *tantummodo in me auxilium tuum.*
2. Vulgata :.. *te, o rex...*
3. Vulgata :.. *Et si Dominus ego sum...*
4. Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. aliique cum editis passim. — Al., *pœnæ.*

ARTICULUS II

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

3. Sent., dist. 34, quæst. 2 ; et Ver. quæst. 2, art. 10, ad. 13 ; et Rom. 8, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in *filialem, initialem, servilem et mundanum.* Damascenus enim in 2 libro orth. Fid., cap. 15, ponit sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam*, et alia de quibus supra dictum est, 1-2, quæst. 41, art. 4, quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in dæmonibus, secundum illud Jacobi 2, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt;* neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. 14, 33 : *Cœpit Jesus pavere et tædere.* Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi ; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

— Sed contra est auctoritas Magistri, 34 dist. 3 lib. Sentent.

RESPONDEO dicendum quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo

Art. 2. — De timore mundano, Matth. 10, 28 ; 2. Timot. 1, 7 ; 1 Petr. 3, 14. De servili, Rom. 8, 15. De initiali. Prov. 1 ; Ps. 111 ; Malach. 1, 6. De filiali, Eccli. 2, 6 ; Ps. 18, 10.— De his tractant S. Augustin. tract. 43, super Joann. et tract. 1 super 1. epist. Joann., et de Verbis apostolor. serm. 18, et Epist. 120. ad Honorat. c. 21 ; et S. Gregor. Moral. lib. 34, cap. 14.

ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cum enim objectum timoris sit malum, **quandoque homo propter mala quæ timet a Deo recedit ; et iste dicitur timor humanus vel mundanus.**

Quandoque autem homo propter mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret ; quod quidem malum est duplex, scilicet malum pœnæ et malum culpæ. — **Si ergo aliquis convertatur ad Deum, et ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit timor servilis ; — si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis ;** nam filiorum est timere offensam patris. — **Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem.** Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra dictum est, 1-2, quæst. 42, art. 3, cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo : et ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali ; et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis ; sed habitudo filii ad patrem vel uxoris ad virum est e converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. 8, 15 : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater ;* et secundum eamdem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2 ad Cor. 11, 2 : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum quod prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimode : nam timor mundanus, sive humanus respicit pœnam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum divinitus inflictam vel comminatam ; quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis : quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur ; quamvis mala quæ timentur, sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

Articulus III

Utrum timor mundanus sit semper malus.

3 Sent. dist. 34, quæst 2, art. 1, quæst. 3, corp.; et Rom 8, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet, Luc. 18, de illo judice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates seculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. 13, 3 : *Vis non timere potestatem ? Bonum fac, et habebis laudem ex illa.* Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non sit semper malus.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui corpus occidunt* (1) ; ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 1, art. 3, quæst. 18, art. 1, et quæst. 54, art. 2, actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret ; non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem ; sicut finem autem quærunt divitias ; unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum.

Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini ; et sic amor mundanus semper est malus. Timor

(1) Vulgata... *qui occidunt corpus.*

autem ex amore nascitur : illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum, in lib. 83 QQ., quæst. 33, in princ. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice ; et propter hoc ipse **timor mundanus semper est malus**.

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter : uno modo in quantum est in eis aliquid divinum, puta bonum gratiæ vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis; et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur, Alio modo potest aliquis homines revereri, in quantum Deo contrariantur ; et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. 48, 13, de Elia, vel de Elisæo : *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad secundum dicendum quod potestates seculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. 13, 4 : *Minister enim Dei est (1), vindex in iram ei qui malum agit.* Et secundum hoc timere potestatem secularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum; sed quod homo propter ista recedat a justitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 1, ante med., quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi, quia pejus est hujusmodi peccata committere quam pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV

Utrum timor servilis sit bonus.

3, Sent. dist. 34, quæst. 2 art 2. quæst. 1, corp. et quæst. 2; et Rom 8. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non sit bonus, quia cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus, quia sicut Glossa (ex lib. Sent. Prosperi, cap. 192), dicit, Rom. 8 : *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit.* Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Job. 3 : *Quare non in*

ART. 4. — Distingue diligenter timorem servilem simpliciter, a timore serviliter servili. — Quod sit aliquis timor pœnæ bonus et ad salutem perutilis, est de fide contra protestantes et Jansenistas, ut patebit ex definit. infra.

S. Script. — Exod. 20, 20 ; Ps. 118, 120; Matth, 3, 7 et 10, 28.

Definit. Eccl. — Proposit. Lutheri, damn. a Leone X (12 *maii*, 1520) *:* 6. Contritio, quæ paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, amissionem æternæ beatitudinis, ac æternæ damnationis acquisitionem, hæc contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem. — *Trident. Sess.* 6, *cap.* 6 *:* Disponuntur ad justitiam, dum excitati divina gratia.... et dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur.... De hac dispositione scriptum est.... Timor Domini expellit peccatum. *Can.* 8 : Si quis dixerit, gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere; anathema sit. *Ibid. sess.* 14, *De pœnitentia, cap.* 4 : Illam vero Contritionem imperfectam, quæ Attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ; declarat, non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus, viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine Sacramento Pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat; tamen eum ad Dei gratiam in Sacramento Pœnitentiæ impetrandum disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ, ad Jonæ prædicationem plenam terroribus, pœnitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt. Quamobrem falso quidam calumniantur Catholicos scriptores, quasi tradiderint Sacramentum Pœnitentiæ, absque bono motu suscipientium, gratiam conferre : quod numquam Ecclesia Dei docuit, nec sensit. Sed et falso docent; Contritionem esse extortam, et coactam, non liberam, et voluntariam. *Ibid. can.* 5 Si quis dixerit, eam Contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam, et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum, et non liberum, ac voluntarium; anathema sit. —

Proposit. damn. ab Alexandro VIII (7 *Dec.* 1690) :

10. Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere, ut cœlestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.

13. Quisquis etiam æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, charitate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur.

14. Timor gehennæ non est supernaturalis.

15. Attritio, quæ gehennæ et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis. —

Proposit. Quesnel. damn. a Clem. XI : 60. Si solus supplicii timor, animat pœnitentiam, quo hæc est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem. 61. Timor nonnisi manum cohibet ; cor autem tamdiu peccato adducitur, quamdiu ab amore justitiæ non ducitur. 62. Qui a malo non abstinet nisi timore pœnæ, illud committit in corde suo, et jam est reus coram Deo. 63. Baptizatus adhuc est sub lege sicut Judæus, si legem non adimpleat, aut adimpleat ex solo timore. 64. Sub maledicto legis nunquam fit bonum; quia peccatur sive faciendo malum, sive illud nonnisi ob timorem evitando. 65. Moyses, prophetæ, sacerdotes et doctores legis mortui sunt absque eo, quod ullum Deo dederint filium, cum non effecerint nisi mancipia per timorem. 66. Qui vult Deo appropinquare, nec debet ad ipsum venire cum brutalibus passionibus, neque adduci per instinctum

(1) Vulgata: *Dei enim minister est...*

vulva mortuus sum? dicit Gregorius, lib. 4 Moral. cap. 25, ante med.: *Cum ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate.* Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

— Sed contra, nullum malum est a Spiritu Sancto. Sed timor servilis est a Spiritu Sancto, quia, super illud Rom. 8: *Non accepistis spiritum servitutis*, etc. dicit Glossa (ord. August., tract. 9 in Epist. Joan., ante med.): *Unus spiritus est qui facit duos timores*, scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus; servitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit *qui causa sui est*, ut dicitur in 1 Metaphys., cap. 2, circ. med., servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, in quantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus; sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur charitati (1), pertinet ad adulterii speciem.

Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna: cui accedit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum: quod contingit in non habente charitatem (1): — vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum; quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo **timor servilis secundum suam substantiam bonus est, — sed servilitas ejus est mala.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, in quantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solum pœnam timeat.

Ad secundum dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam (2) non oritur ex tumore; sed ejus servilitas ex tumore (3) nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundum se charitati contrariatur; et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

naturalem aut per timorem sicuti bestiæ, sed per fidem et per amorem sicuti filii. 67. Timor servilis non sibi repræsentat Deum nisi ut dominum durum, imperiosum, injustum, intractabilem.

Proposit. Synod. Pistor. damn. a Pio VI in Bull. « *Auctorem fidei* » : 25. *De timore servili :* Doctrina quæ timorem pœnarum generatim perhibet *dumtaxat non posse dici malum, si saltem pertingit ad cohibendam manum.* Quasi timor ipse gehennæ, quam fides docet peccato infligendam, non sit in se bonus et utilis, velut donum supernaturale ac motus a Deo inspiratus præparans ad amorem justitiæ; falsa, temeraria, perniciosa, divinis donis injuriosa, alias damnata, contraria doctrinæ concilii Tridentini tum et communi Patrum sententiæ, *opus esse*, juxta consuetum ordinem præparationis ad justitiam, *ut intret timor primo, per quem veniat charitas : timor medicamentum, charitas sanitas.* Ex. S. August. in epist. Jo. cap. 4, tract. 9. In Jo. evang. tract 41, num. 10. Enarr. in psalm. 127, num. 7. Serm. 157, de verbis Apost., num. 13. Serm. 161, de verbis Apostoli, num. 8. Serm. 349, de charitate, num. 7. — *Vide etiam quæst.* 22, *art.* 1.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan.. et editi recentiores passim. — Al.., *quia id ex quo est, contrariatur charitati, et pertinet*, etc.

ARTICULUS V.

Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

3 Sent. dist. 34, quæst. 2, art. 3, quæst. 1 ; et Rom. 8, lect., 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem; quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo, et qua speramus alia be-

(1) Ita editi passim cum cod. Alcan. aliisque. — Cod. Tarrac., *quod convenit etiam non habenti charitatem.* — Perperam edit. Rom.. *quod non contingit*, etc.

(2) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. — Al., *suum subjectum.* — In codd. est abbreviatio dubia.

(3) Al., *ex timore.*

neficia obtinere ab eo, ut dictum est quæst. 17, art. 2, ad 2. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est quod Augustinus super primam Can. Joan., tract. 9, circ. med., dicit duos esse timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

RESPONDEO dicendum quod proprium objectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 54, art. 2, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant.

Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet, art. 2 huj. quæst. Unde manifestum est quod **timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.**

Ad primum ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum objectum ; utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum ; sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam charitatis ; et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta (1) ; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum ; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur identitatem (2) speciei, quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur ; non enim idem est motus specie qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum quod spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cujuscumque alterius beneficii ; non autem est sic de timore ; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI

Utrum timor servilis remaneat cum charitate.

3. Sent, dist. 34, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, corp.; et Ver. quæst. 14, art 7, ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus super Can. 1 Joan., trac. 9, circ. med., quod *cum cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.*

2. Præterea, *charitas Dei diffunditur* (1) *in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5, 5. Seb *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur 2 ad Cor. 3, 17. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, in quantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini, 14 de Civit. Dei, cap. ult., in princ., et in psal. 64, aliquant. a princ., quod *amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei.* Ergo videtur quod veniente charitate timor servilis tollatur.

— Sed contra est quod timor servilis est donum Spiritus Sancti, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst. Sed dona Spiritus Sancti non tolluntur adveniente charitate, qua Spiritus Sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui ; ejusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, et quod timeat eo privari.

Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem. — Uno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. — Alio vero modo in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. — Tertio modo a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem ; sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo ; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis si ad charitatem.

Sic ergo et **timor pœnæ includitur uno modo in charitate : nam separari a Deo est quædam pœna, quam charitas maxime refugit :** unde hoc pertinet ad timorem castum. — **Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum** contrarium bono, quod diligitur ut finis ; et sic timor pœnæ non est cum charitate. — Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam

(1) Verba : *Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta*, ex margine cod. Alcan. in recentiores omnes editiones manavit, mutato *per* in *secundum*. — Omittit edit. Rom. — Theologi omnia prætermittunt post verbum *substantiam*.

(2) Ita Mss, et editi passim. -- Theologi, *identitas*; post verbum *habitudinem* addunt *diversam*.

(1) Vulgata : *diffusa est.*

a timore casto, quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis a Deo, sed in quantum est nocivum proprii boni ; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis ; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum ; et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet, art. 2 et 4 hujus quæst. Et ideo **timor, in quantum servilis, non manet cum charitate ;— sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest,** sicut amor sui manere potest cum charitate.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de timore, in quantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII

Utrum timor sit initium sapientiæ.

Quæst. 45, art. 6, ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ, quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed *timor Dei ipsa* (1) *est sapientia,* ut dicitur Job 28, 28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Prætera, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

— Sed contra est quod dicitur in Psalm. 110, 10 : *Initium sapientiæ timor Domini.*

RESPONDEO dicendum quod initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter : — Uno modo quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam. — Alio modo quantum ad ejus effectum : sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars ; initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit ars operari : sicut si dicamus quod principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur a nobis, et aliter a philosophis : quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit., cap. 14.

(1) Vulgata : *Timor Domini, ipsa etc.*

Sic ergo **initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei ;** et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium.— Sed **quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari ; et hoc modo timor est initium sapientiæ : — Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis.** — Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, in quantum aliquis timore pœnæ discedit a peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundum illud Eccli. 1, 27 : *Timor Domini expellit peccatum.* — Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, et ei se subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem ; unde dicitur Eccli. 1, 25 : *Radix sapientiæ est timere Dominum ; rami enim illius* (1) *longævi.* Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., alio modo fides est principium sapientiæ, et alia mode timor. Unde dicitur Eccli. 25, 16 : *Timor Dei initium dilectionis est* (2); *initium autem fidei agglutinandum est ei.*

ARTICULUS VIII

Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

2 Sent., dist. 34, quæst. 2, art. 3, quæst. 7; et Rom. 8, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. 25, 16 : *Timor Domini initium dilectionis est* (2). Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris ; et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Præterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium

(1) Vulgata : *Et rami illius.*

(2) Vulgata :... *dilectionis ejus ; fidei autem initium....*

inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

— Sed contra est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum super 1 Canonic. Joan., tract. 9, circ. med. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

RESPONDEO dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis, et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici.

Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filialis; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis; non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam **timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.**

Ad primum ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit. 9 in Epist., 1 Joan., cir. med. — Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.

Ad secundum dicendum quod timor initialis non timet pœnam sicut proprium objectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adjunctum; qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remota; sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ *foras mittit timorem* habentem pœnam, ut dicitur 1 Joan. 4, 18.

Ad tertium dicendum quod timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in 2 Metaph., text. 7, quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter a non ente.

ARTICULUS IX.

Utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

3 Sent., dist. 34, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, et art 2, quæst. 1; et Rom. 8, lect. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit donum Spiritus Sancti. Nullum enim donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quæ etiam est a Spiritu Sancto; alioquin Spiritu Sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quod Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto, in quantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit, 2 Moral, cap. 26, aliquant. ante med., quod *timor datur contra superbiam*. Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit, 2 Moral., ibid. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

— Sed contra est quod Isai, 11, timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

RESPONDEO dicendum quod multiplex est timor, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. *Timor autem humanus*, ut dicit Augustinus in lib. de Gratia et lib. Arbitr., cap 18, ad fin., *non est donum Dei;* hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dictum est. Matth. 10, 28: *Illum timete qui potest animam et corpus mittere in gehennam* (1).

ART. 9.— Variæ sunt de timore servili doctorum sententiæ. Prima est timorem servilem esse hab tum. Secunda est timorem servilem non esse habitum. Tertia est, timorem servilem pertinere ad virtutem spei, non quidem ut actum primarium, quia non est actus theologicus habens Deum pro objecto, sed ut actum secundarium. Quarta, timorem servilem non esse donum Spiritus Sancti, non esse virtutem, nec pertinere ad spem virtutem theologicam ut actum ejus secundarium (Serra). — Ex art. habes quod esse donum Spiritus Sancti addit super esse a Spiritu sancto. Nam servilis timor, etiam cum ex vitio proprio voluntatem peccandi habet annexam, est a Spiritu Sancto, sed tunc non est donum Spiritus Sancti... Cæterum pro resolutione omnium, dicendum est quod timor servilis est donum Dei, maxime cum est sine voluntate peccandi; ex Trident. Sess. 14, cap. 4, supra art. 4 præced (Porrecta). — S. Thomas in 3 Sent., dist. 34, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, dicit: « Timor servilis secundum essentiam suam, est a Spiritu Sancto, non tamen donum Spiritus Sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus omne quod a Spiritu Sancto datur, donum ejus esse ».

(1) Vulgata: *Potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.*

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto, quia, ut Augustinus dicit lib. de Natura et Gratia., cap. 57, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est 1-2, quæst. 68, art. 5.

Unde relinquitur quod **timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti, est timor filialis sive castus**. Dictum est enim supra, 1-2, quæst 68, art. 1 et 3, quod dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo **timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo**, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 4, in princ.

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ad hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent, et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum quod proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit; et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum, quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a charitate, quæ est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones (1). Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet, 1-2, quæst. 60, art. 3 et 4; et per hoc etiam spes ponitur virtus; timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat: unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 10, 14, *initium superbiæ hominis apostatare a Deo*, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur: et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiam (1). Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus. Dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 5 et 8; sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 69, art. 4, ad 3.

Unde patet responsio *ad quintum*.

(1) Ita Mss. et meliores edit. — Al.: *Circa diversas affectiones in Deo; et ideo amor*, etc.; perperam.

ARTICULUS X

Utrum, crescente charitate, diminuatur timor.

3 Sent., dist. 34, quæst. 2, art. 3, quæst. 3; et Psalm. 18.

Ad decimum sic proceditur. 1 Videtur quod crescente charitate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, super 1. Canon. Joan., tract. 9, circa med.: *Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit.*

2. Præterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 8. Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, in fin., quod *Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam quæ summe diligit Deum, et proximum tanquam seipsum.*

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est art. 2 et 4 hujus quæst.: — Unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris vel separationem ab ipso; — alius autem servilis, quo quis timet pœnam.

Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.

Sed timor servilis quantum ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundum substantiam timor

ART. 10. — Scriptura hortatur Sanctos ad hunc timorem, v. g. ps. 33.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al.: *Datur, scilicet contra superbiam.*

pœnæ, ut dictum est art. 6 hujus quæst.; — et **iste timor diminuitur charitate crescente, maxime quantum ad actum,** quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam, *primo* quidem quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; *secundo* quia firmius inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore pœnæ.

Ad secundum dicendum quod timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe; sed ea crescente crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit a subjectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit; quæ etiam separatio invenitur in charitate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

Articulus XI

Utrum timor remaneat in patria.

1-2, quæst. 68, art. 6; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 3, et quæst. 2, art. 3, ad 4, et dist. 35, quæst. 2, art 2, quæst. 3, et art. 4, quæst. 3; et 3 Part., quæst. 6, art. 6.

A undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Proverb. 1, 33: *Abundantia perfruetur, timore malorum sublato;* quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali, quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est, art. 2 et 5 huj. quæst., et 1-2, quæst. 42, art. 1. Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 10: *Timor Domini sanctus permanet in seculum.*

Art. 11.— Proposit. Abailardi, damn. ab Innoc. II: 15. Quod etiam castus timor excludatur a futura vita.— Quæ B. Thomas hic dicit de objecto timoris quod sit malum possibile, non sunt accipienda de objecto adæquato, sed de inadæquato; nam art. 1, dixit, objectum timoris esse et malum quod quis refugit et bonum cujus potestate malum potest inferri (Sylvius).

Respondeo dicendum quod **timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria**; excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est, 1-2, quæst, 5, art 4.

Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur, — unde non habebit in patria eumdem actum omnino quem habet modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile; et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis; parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam malum ejus est, si Deo se non subjiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria; in via autem est fuga hujus mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, 17 Moral., exponens illud Job 26, 11: *Columnæ cœli contremiscunt et pavent ad nutum ejus*, cap. 17, in fin.: *Ipsæ virtutes cœlestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis,* quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, 14 de Civ. Dei, cap. 9, a med., hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor,* inquit, *ille castus permanens in seculum seculi, si erit in futuro seculo, non erit timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in seculum seculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit.*

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate prædicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, et de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit, loc. sup. cit.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, 9 cap. de div. Nom., a med. lect. 3, *eadem*

et similia sunt Deo, et dissimilia; hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, id est, in quantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; *hæc autem secundum quod hic causata minus habent, a causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia*. Unde non oportet, si Deo non convenit timor (quia non habet superiorem, cui subjiciatur), quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subjectione ad Deum.

Ad tertium dicendum quod spes importat quemdam defectum, scilicet futuritionem (1) beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo; quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

Articulus XII

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

Inf., quæst. 121, art. 2, corp.; et 3. Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6. corp.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet, art. 7 hujus quæst. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea, in psal. 118, dicitur: *Confige timore tuo carnes meas*; ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est art. 9, huj. quæst., ad 1. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*; quia, ut dicitur Rom. 5, 2, *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Præterea, supra dictum est, 1-2, quæst. 70, art. 2, quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, a princ.: *Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: Beati pauperes spiritu.*

Respondeo dicendum quod **timori proprie respondet paupertas spiritus**. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse; id quod ex hujusmodi subjectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum: unde dicitur in Psal. 19, 8: *Hi in curribus, et hi in equis; nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timeat Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit, loc. sup. cit., vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius, sup. illud Luc. 6: *Beati pauperes*, et Hieronymus, sup. hunc loc. Math. 6, exponunt.

Ad primum ergo dicendum quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione; sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra dictum est, art. 7 et 10 huj. quæst.

Ad secundum dicendum quod directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus, quam delectatio extranea; quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur, et ei subditur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio; et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem

---

Art. 12. — De distinctione donorum et correspondentia beatitudinum ad ipsa dona vide 1, 2. quæst. 69 ubi dicitur quod beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis, sed sunt actus eliciti vel imperati ab illis. Ergo primus actus imperatus a dono timoris filialis, est paupertas spiritus, quæ consistit, in abjectione propriæ excellentiæ et magnificationis per superbiam, vel per possessionem rerum temporalium. Itaque a virtute humilitatis elicitur actus paupertatis spiritus, cujus motivum est timor (Bannes).

(1) Ita codices optimæ notæ. Quidam male legerunt *fruitionem*; quem errorem quidam emendarunt substituentes *absentiam*.

tenditur; sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino *a quo*; et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum objecti ultimi; sed prima beatitudo, quæ est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, et continentia, et castitas.

QUÆSTIO XX

DE DESPERATIONE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis, — et primo de desperatione; — secundo de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum desperatio sit peccatum; 2° utrum possit esse sine infidelitate; 3° utrum sit maximum peccatorum; 4° utrum oriatur ex acedia.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum desperatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet in 1 lib. de lib. Arbit., cap. ult., circ. med., et lib. 2, cap. 19, cir. fin. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. Præterea, illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Math. 7, 18. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; et ita desperatio non est peccatum.

— Sed contra, illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi; dicit enim Apostolus de quibusdam, ad Ephes, 4, 19 *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem immunditiæ omnis et avaritiæ* (1). Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum, in 6 Ethic., cap. 2, illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. 18, 23: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat* (2). Falsa autem opinio est quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Ed ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus, ita oppositus **motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile; sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto; ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, in quantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum; ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter: — Uno modo directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu; et hoc modo ex virtuosa radice

---

ART. I. — Cum in fine corp. dicitur « motum desperationis se habere conformiter existimationi falsæ de Deo » non concludit omnem qui desperat esse infidelem, sed satis est quod pratice erret, imprudenter judicans, sibi in tali statu existenti non esse sperandum. — Juxta S. Thomam desperatio est motus appetitus, (non intellectus ut putat Almainius) oppositus spei, conformiter se habens existimationi falsæ, quod Deus peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Hinc illos qui seipsos occidunt, quos vulgus desperatos vocat, non committere formaliter peccatum desperationis, de quo hic agitur.

---

(1) Vulgata, *in avaritiam.*

(2) Vulgata: *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis, et vivat?* Vide ibi, vers. 32. — Cap. autem 33. V. 11: *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat.*

non potest aliquod peccatum procedere ; hoc enim sensu Augustinus dicit in lib. 2 de lib. Arbit., cap. 18 et 19, quod *virtute nemo male utitur*. — Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte, sive occasionaliter ; et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere ; sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini, epist. 221. al. 109, ante med. : *Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, in quantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem ; et ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum, sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum, puta si medicus desperet de curatione alicujus, infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.

2 Sent., dist. 43, art. 3, ad. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur, sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiæ divinæ, est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ, secundum illud Genes. 4, 13 : *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat, sit infidelis.

— Sed contra est quod remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 7. Ergo remota spe, potest remanere fides ; non ergo quicumque desperat, est infidelis.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est ; sed vis appetitiva movetur circa particulares res ; est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali, circa motum appetitivum, non recte se habere corrupta ejus æstimatione in particulari, quia necesse est quod ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3 de Anima, text. 58, sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum vel per passionem ; sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc, habet corruptam æstimationem in particulari ; cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum ; et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare.

Et per hunc modum **potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.**

Ad primum ergo dicendum quod effectus tollitur, non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest, non solum sublata universali æstimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata æstimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum quod si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est *ad tertium*, quod Novatiani in universali negant, remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICULUS III

Utrum desperatio sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est art. præc. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

ART. 2. — Nota quomodo fides stat cum desperatione, ut etiam hinc intelligas, quomodo stat cum blasphemia Uterque, siquidem, blasphema et desperans, in particulari tantum sufficit quod erret.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 10, a princ. Sed charitas est major spe, ut dicitur 1 Corinth. 13. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata a Deo, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

— Sed contra, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Jerem. 30, 12 : *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Jerem. 15, 18 : *Plaga mea desperabilis renuit curari.* Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod **peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis.** Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit se a Deo ; si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei; inter quæ **odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est, secundum rationem propriæ speciei, graviora.** Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit ; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est ; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur a nobis. Unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odio habere Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso.

Sed **si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior,** quia per spem revocamur a malis, et inducimur ad bona prosequenda ; et ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. 24, 10 : *Si desperaveris lapsus in die angustiæ, minuetur* (1) *fortitudo tua*, dicit Glossa ordin. : *Nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit.* Et Isidorus dicit, in lib. 2 de summo Bono, cap. 14, circa princ. : *Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est; sed desperare est descendere in infernum.*

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

(1) Vulgata : *Si desperaveris lassus...., imminuetur*, etc.

ARTICULUS IV

Utrum desperatio ex acedia oriatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius 31 Moral., cap. 17, a med. Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. 12, 12 : *Spe gaudentes.* Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis ; dicit enim Augustinus, 13 de Trin., cap. 10, circa princ. : *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis quam ex acedia.

— Sed contra est quod 31 Moral., cap. 17 a med., Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 17, art. 1, et 1-2, quæst. 40, art. 1, objectum spei est bonum arduum possibile adipisci *vel* per se *vel* per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda : *uno modo* quia non reputat eam ut bonum arduum; *alio modo* quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. — Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipue perducimur per hoc quod **affectus noster est infectus amore delectationum corporalium** ; inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ : nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. **Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.**

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci per se vel per

alium, perducitur **ex nimia dejectione**; quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritus, **ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.**

Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile: nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde **specialius oritur ex acedia.** Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta in corp.

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 1 Rhet., cap. 11, ante med., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei; et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud 2 ad Cor. 2, 7: *Ne majori tristitia* (1) *absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quo naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens, ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

QUÆSTIO XXI

DE PRÆSUMPTIONE — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præsumptione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° quod sit objectum præsumptionis, cui innititur; 2° utrum sit peccatum; 3° cui opponatur; 4° ex quo vitio oriatur.

Articulus primus

Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea, ex peccato in Spiritum Sanctum alia peccata oriuntur; peccatum enim in Spiritum Sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, 14 de Civit. Dei, cap. ult., circa princ. Ergo videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, maxime innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

— Sed contra est quod, sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

RESPONDEO dicendum quod præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: *uno* modo per propriam virtutem, *alio* modo non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. — Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur **præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit,** secundum quod dicitur Judith 6, 15: *Præsumentes de se humilias;* et **talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis,** quæ medium tenet in hujusmodi spe. Circa spem autem, per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod **aliquis tendit in aliquod**

(1). Præsumptio apud juristas, accipitur pro actu intellectus, quo ex signis manifestis judicatur aliquid occultum. Item accipitur pro actu voluntatis, quo quis facit vel aggreditur facere quod superat ejus facultatem, sive physicam et executivam, sive juris tantum: juris, ut cum quis sciens et volens legem transgreditur, quomodo dicitur in jure « si quis hoc præsumpserit facere: » executivam, cum quis, id quod superat vires, sive proprias, sive quas habet in aliis paratas, aggreditur, ut majora pericula quam possit vincere, majores abstinentias quam possit sustinere.

(1). Vulgata: *Ne forte abundantiori tristitia*, etc.

Quantum ad materiam præsentem, præsumptio definiri potest: « temeraria expectatio beatitudinis, mediorumve ad illam. » (Billuart). Definitur etiam « Nimia confidentia de Dei bonitate et misericordia. » — Habes exemplum præsumptionis, in vana fiducia Protestantium, quæ damnatur in concil. Trident., ses. 6, cap. 9 et in doctrina Quietistarum (*vide quæst. seq. art.* 1).

bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. **Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum,** quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus Sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 20, art. 3, et 1-2, quæst 73, art. 3, peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinate innititur Deo, gravius peccatum est quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti; quod enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum quod ipsa præsumptio, qua quis inordinate præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum quod præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, in quantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem a bono incommutabili, in quantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a virtute (1) divina.

Articulus II

Utrum præsumptio sit peccatum.

1 Sent., prol., in Expos. litt.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur a Deo: dicitur enim Judith., 9, 17: *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem.* Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cum ejus potentia et misericordia sint infinitæ. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed præsumptio excusat a peccato; dicit enim Magister, 22 dist. 2 libri Sententiarum, quod *Adam minus peccavit, quia sub spe veniæ peccavit;* quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

— Sed contra est quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst præc., art. 1, circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Sicut enim falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus.

Et ideo **præsumptio est peccatum; — minus tamen quam desperatio;** quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem; illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem secundun nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum quod præsumere ponitur aliquando pro sperare, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum quod præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est minus (1) sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est art. præc., ad 1.

Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi a peccato, et pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

Art. 2. — In resp. ad 3, adverte, ait Cajetanus, vulgarem errorem putantium, quod peccans sub prætextu quod post confitebitur, et faciet pœnitentiam, pejus faciat. Habes enim hinc, quod diminuit, non aggravat peccatum. Est enim voluntatis transitoriæ et non pertinacis in malo.

(1) Nicolaius, *veritate.*

(1) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. Nicolai et edit. Patav. an. 1698. — Al., *nimis.* — Edit. Rom., hic et supra, *minus* pro *nimis.*

Articulus III

Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere; dicitur enim Sap. 17, 10 : *Semper præsumit sæva, perturbata conscientia,* et ibidem dicitur quod *timor est præsumptionis adjutorium.* Ergo præsumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime distant. Sed præsumptio magis distat a timore quam a spe, quia præsumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei.

— Sed contra est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam præsumptio directius spei opponatur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 4 contra Julianum, cap. 3, circa med., *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verum vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia.* Et hoc est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 8, quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia.

Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipue servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat; — **sed secundum quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei,** quia importat quamdam inordinatam spem de Deo.

Et quia directius aliqua opponuntur quæ sunt unius generis, quam quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere); ideo **directius præsumptio opponitur spei quam timori.** Utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur; sed spes ordinate, præsumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam præsumptio; et secundum hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum quod contraria sunt quæ maxime distant in eodem genere. Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei quam timori; nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis (1).

Ad tertium dicendum quod præsumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem, etiam secundum genus; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

Articulus IV.

Utrum præsumptio causetur ex inani gloria.

Inf., quæst. 132, art. 5, et 6; et Mal. quæst. 9, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maxime videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est, quæst. 20, art. 4, ad 2. Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione, et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quod aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

— Sed contra est quod Gregorius dicit. 31 Moralium, cap. 17. a med., quod *præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., duplex est præsumptio: — **Una quidem quæ innititur propriæ virtuti,** attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; **et talis præsumptio manifeste ex inani gloria procedit**; ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet aliquid super vires suas (2); et hujusmodi præcipue sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ.

Alia vero est præsumptio quæ innititur inordinate divinæ misericordiæ vel potentiæ,

---

(1) Ita Garcia cum pluribus. — Edit. passim addunt, *scilicet metus spei.*

(2) Al. : *Attentet ad gloriam quamdam super vires suas.*

per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia ; et **talis præsumptio videtur oriri directe ex superbia**, ac si ipse tanti se æstimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

QUÆSTIO XXII

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM ET TIMOREM

In duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem, et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad spem ; 2° de præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides et charitas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta Decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est, 1-2 quæst. 100, art. 3, videtur quod si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta Decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere ac-

ART. 1. — Præceptum eruitur ex S. Script. Rom. 8, 24; Coloss. 1, 4 ; 1 Timot. 6, 17 ; Hebr. 6, 18 et 8, 12 et 10, 23 ; 1 Petr. 1, 13. — Audi etiam verba Trident. sess. 6, cap. 7 : « fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit », et etiam alia supra, quæst. 17.

Proposit. damn. ab Alexandro VII, 24 sept. 1665 : 1. Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.

Huic quæstioni alia est connexa, scilicet de necessitate fidei ; et probatur iisdem S. Script. et concil. testimoniis. Contra autem hanc necessitatem, quidam pseudomystici insurrexerunt, qui cujusdam puri amoris ac omnimodæ perfectionis obtentu contenderunt spem christianam, quæ respicit proprium bonum et commodum, haud posse cum puro amore et perfectione summa componi. Dux eorum fuit Michael Molinos hispanus, defunctus an. 1692, cujus doctrina fuit ab Innoc. XI damnata 1687, in Bulla « Cœlestis Pastor, » et apud theologos nomine *Quietismi* nuncupatur. Fenelon, Cameracensis archiepiscopus, vir pius ac doctus, idealis puri amoris dulcedine captus, in errorem etiam cujusdam quietismi mitigati incidit, cujus doctrina fuit damnatæ ab Innoc. XII (12 Mart. 1699) per Brevem « Cum alias. »

Proposit. damn. — Proposit. Michael Molinos :

7. Non debet anima cogitare nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis, cujus spem expurgare debet.

13. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio et cura de omni re nostra, et relinquere, ut faciat in nobis suam sine nobis divinam voluntatem.

14. Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat ; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis et electionis, et est velle, quod divina voluntas nostræ conformetur, et non quod nostra divinæ : et illud Evangelii : Petite et accipietis, non est dictum a Christo pro animabus internis, quæ nolunt habere voluntatem : imo hujusmodi animæ eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere.

Propositiones Fenelonii : 1. Datur habitualis status amoris Dei, qui est charitas pura, et sine admixtione ulla motivi proprii interesse. Neque timor pœnarum, neque desiderium renumerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in amando inveniendam. 2. In statu vitæ contemplativæ sive unitivæ, amittitur omne motivum interessatum timoris et spei. 5. In eodem statu sanctæ indifferentiæ nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus, ut simus perfecti et beati propter interesse proprium ; sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus, in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suæ gratiæ.

6. In hoc sanctæ indifferentiæ statu nolumus amplius salutem, ut salutem propriam, ut liberationem æternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium maximum ; sed eam volumus voluntate plena, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem, quam ipse vult, et quam nos vult velle propter ipsum.

8. Omnia sacrificia, quæ fieri solent ab animabus quam maxime desinteressatis circa earum æternam beatitudinem, sunt conditionalia... Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.

9. In extremis probationibus potest animæ invincibiliter persuasum esse persuasione reflexa, et quæ non est intimus conscientiæ fundus, se juste reprobatam esse a Deo.

10. Tunc anima divisa a semetipsa expirat cum Christo in cruce, dicens : Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ? In hac involuntaria impressione desperationis conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem.

11. In hoc statu anima amittit omnem spem sui proprii interesse ; sed nunquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, spem perfectam, quæ est desiderium desinteressatum promissionum.

12. Director tunc potest huic animæ permittere, ut simpliciter acquiescat jacturæ sui proprii interesse et justae condemnationi, quam sibi a Deo indictam credit.

Cfr., contra Quietismum : — Opera Bossueti, et Fenelonii ; Paulus Segneri, *Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione :* Ramsey, *Vie de Fénelon;* Viva, *Damnatarum thesium theologica trutinæ* (proposit. ab Alexand. VIII damn. quæ referuntur supra, quæst. 19 art. 4) ; Perrone, *de Virtutib. theologicis*, de Spe, art. 2 ; Mazzella, *de Virtutibus infusis*, disp. 5, art. 4 et 5.

tum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

— Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Joan. 15 : *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem*, tract. 83 in Joan., a med. : *De fide nobis quam multa mandata sunt ! quam multa de spe !* Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

Respondeo dicendum quod præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam vero sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat ; per spem vero præmii homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta vero de substantia legis sunt quæ homini jam subjecto et ab obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum.

Spei vero et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum ; quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, ita etiam **præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis.** Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa.

Sed quia lege jam imposita pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum, ideo **post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege** ; sicut patet in psal. 61, 9 : *Sperate in eo, omnis congregatio populi* ; et in multis aliis Scripturæ locis (psal. 4, Eccli. 2, et Oseæ. 12).

Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum ; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis ; et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem, et præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum quod præcepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem ; et ideo inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe ; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto.

Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur ; sicut datur præceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per quod hoc dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmative ; in quo intelligeretur prohibitio oppositi

ARTICULUS II.

Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit *initium sapientiæ*. Sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris ; *omnis* enim *timor ex aliquo amore procedit*, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ, quæst. 33. Ergo, posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 10, 12 : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum ?* Sed illud a nobis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quod aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum quod duplex est timor, scilicet *servilis* et *filialis*. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis.

Et sicut, secundum prædicta, art. præc., in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa, ita **nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti**

modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum ; quod fuit factum et in ipsis præceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. — Sed **sicut sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam de timore.**

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentia. Et ideo **de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut et de dilectione,** quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta in arg. *Sed cont.*, requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex charitate fiunt ; et ideo sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur pr cepta de timore, et amore charitatis, sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proxime vel remote.

Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est art. præc., ad 3.

De charitate

QUÆSTIO XXIII

DE CHARITATE SECUNDUM SE. — *In octo articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de charitate : — et primo de ipsa charitate ; — secundo de dono sapientiæ ei correspondente.

QUŒST. 23. — Juxta quosdum, charitas est id quod *carum* habetur : unde nonnulli habita ratione istius etymologiæ contendunt *caritatem* potius quam *charitatem* scribendum esse. Alii vero eam repetunt a græca voce χαρις, *charitatem* scribere malunt. Quatuor nominibus virtus hæc designari consuevit. *Amor* qui est appetitus boni, latissime patet ad quoscumque motus, quibus tam sensitivus, quam rationalis appetitus in aliquid tendit. *Dilectio* tendentiam quidem, sed cum electione indicat ; ex quo fit, ut non possit esse nisi rationalis appetitus. *Caritas* addit supra amorem, quamdam perfectionem amoris, quatenus quod amatur, magni prætii æstimatur, et carum habetur. *Amicitia* denique amoris vicissitudinem inter duos vel plures, necnon bonorum aliquorum communicationem involvit. — Magis recepta significatione, charitas *amor divinus* nuncupatur, qui tripliciter intelligi potest : 1° est *amor gratiæ*, quo Deus creaturas suas rationales præcipue prosequitur et curat ; 2° est *amor benevolentiæ*, quo Deum creatura rationalis diligit ut supremum ac perfectissimum bonum ; 3° est *amor amicitiæ* quo Deus rationalem creaturam et creatura rationalis Deum mutuo prosequuntur (Perrone). — S. Thomas definivit charitatem (1. 2. quæst. 65 art. 5) : « Amicitiam quamdam ad Deum, quæ quidem super amorem addit mutuam redamationem, cum quadam communicatione mutua » ; S. Augustinus : « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum (De Doct. christ. l. 3. c. 10, n. 16) » ; Tandem a theologis communiter : « charitas est virtus theologica divinitus infusa, qua Deum diligimus propter seipsum, nos vero et proximum propter Deum ».

Cfr. auctores qui præcipue de charitate tractaverunt : S. Bernardus *Tractat. de diligendo Deo* ; B. Albertus magnus, *de Diligendo Deo* : S. Bonaventura : *Stimulus amoris* ; S. Franciscus Salesius ; *Traité de l'amour de Dieu*, seu *Theotimus* ; S. Liguorius lib. 3 ; S. Thom. *Opusc. de dilect. Dei et proximi* ; Commentatores summæ S. Thomæ hic, et præcipue Joannes a S. Thoma, Bannes, Toletus, Valentia, Sylvius, Gonet, Billuart ; Suares, *Tract. de charitate* ; Perrone, *de Virtutibus theologicis* ; Mazzella, *de Virtutibus infusis* ; Bouquillon, *de Virtutibus theolog.* : Kilber, *de Charitate* in theol. Wirceb. ; Mayr, Theolog. in vol. 7, de charitate ; Habert, Theol. in tom. 3 de charitate ; Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes ; Ripalda, *de Ente supernat.* in tom. 4 de charitate divina ; Scheeben, *Natur und Gnade* c. 3.

Circa primum consideranda sunt quinque : — primo de ipsa charitate ; — secundo de objecto charitatis ; — tertio de actibus ejus ; — quarto de vitiis oppositis ; — quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio : — prima quidem de ipsa charitate secundum se ; — secunda de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum charitas sit amicitia ; 2° utrum sit aliquid creatum in anima ; 3° utrum sit virtus ; 4° utrum sit virtus specialis ; 5° utrum sit una virtus ; 6° utrum sit maxima virtutum ; 7° utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus ; 8° utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum charitas sit amicitia.

2 Sent., dist. 27, quæst. 2 ; et Virt. quæst. 1, art. 5, ad 5, et quæst. 2, art. 2, ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit amicitia. Nil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Phi-

ART. I. — Secundum fidem catholicam, vera amicitia est inter Deum et justos homines. Quemadmodum divi-

losophus in 8 Ethic., cap. 5, ante med. Sed charitas est hominis ad Deum et ad Angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut dicitur Dan. 2, 11. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2. Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros*. Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiæ tres sunt species, secundum Philosophum in 8 Ethic cap. 3, scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis ; dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ : *Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant.* Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores ; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 4, circ. med. Ergo charitas non est amicitia.

— Sed contra est quod Joan. 15, 15, dicitur : *Jam non dicam vos servos...., sed amicos* meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum, in 8 Ethic., cap. 2 et 3, non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.

Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1 ad Corinth. 1, 9 : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est quod **charitas amicitia quædam est hominis ad Deum**.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita : — Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo et Angelis. — Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem, et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis, in præsenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Phil. 3, 20 ; *Nostra conversatio in cælis est ;* sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus*, ut dicitur Apocal. ult., 3. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter : — Uno modo respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius. — Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ, sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes ; et tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant ; et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam ; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi ; et hoc modo charitas, quæ maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II

Utrum charitas sit aliquid creatum in anima.

1 Sent. dist. 17, quæst. 1, art. 1, et art. 4, quæst. 4, corp. et 3. dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæst. 4, corp.; et Ver. quæst. 1, art. 2, et quæst.. 1, art. 1 et 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus, in 8 de Trin., cap. 8, a med. :

---

na Bonitas eminenter continet omnes creaturarum perfectiones, ita ejus amor et amicitia omnes amoris et amicitiæ gradus, quod in creaturis distincti esse solent, amplectitur. Quo fit ut in S. Litteris variis nominibus eadem divina amicitia designatur : exprimitur per verba cives, domestici, servi, milites, sponsus, uxor, filius, frater, soror etc. — Trident. sess. 6, cap. 7 dicit quod homo in justificatione fit ex inimico amicus. — Vide infra art 5, triplicem amicitiarum speciem.

Scrip. S.— Exod. 33, 11 ; Juditt. 8, 22 ; Ps. 138, 17 ; Sap. 7, 14 ; Prov. 8 ; Cant. 2, 16 et 5, 2 etc , Luc. 12, 4 ; Joan, 3, 23 et 11, 11 et 14, 21 et 15 15 ; Jacob. 2, 23.

ART. 2. Alia concl. in resp. ad 3 : charitas quamvis sit finita, facit effectum infinitum. — Doctrina B. Thomæ, qua præter Spiritum Sanctum ponit in homine charitatem, quæ sit forma seu qualitas quædam divinitus infusa, et inhærens, non tantum dicenda est probabilis, sed videtur pertinere ad fidem, ut patet ex Concil. Vienn. et Trident.

Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut præcipue Deum diligat. Et in 15 de Trin., cap. 17, paulo a princ., dicit : *Ita dictum est : Deus charitas est, sicut dictum est : Deus spiritus est:* Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundum illud Deuter. 30, 20 : *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundum illud 1 Joan. 3, 13 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; et est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Doct. Christ., cap. 10, a med.: *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum.* Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et charitas est aliquid creatum in anima.

RESPONDEO dicendum quod Magister perscrutatur hanc quæstionem in 17 distinct. 1 lib, Sentent. et ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus ; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis.

Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 6, art. 1. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.

Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere ; sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit, 1-2, quæst. 114, art. 4, quod dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos a Deo ; et secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap, 8. 1. Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum ; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde **maxime necesse est quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.**

Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, et sapientes sapientia, quæ est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quæ-

---

et Rom. 5, 5. « charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum », ubi distinguitur aperte charitas a Spiritu Sancto. — Charitatem de facto esse aliquid creatum in anima et habitum infusum, eadem firmita e est tenendum qua tenemus etiam fidem et spem esse habitus infusos. — Affert auctor unam rationem principalem, et duas accessorias, quare charitatis habitus sit necessarius. Et licet omnes istæ rationes sumentur ex modo operandi, scilicet, *perfecte, faciliter* et *delectabiliter*, ex primo tamen, videlicet ex perfectione, stabilitur intentum (Cajet.).

Definit. Eccl. — Concil. Vienn. : Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informatam gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam. *Nota quod concilium approbat opinionem suo tempore a doctoribus ut probabiliorem habitam. — Concil. Trident. Sess. 6; cap. 7 :...* Id in impii justificatione fit, dum sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem et, charitatem. *Can.* II : Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, aut etiam gratiam qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anat. sit : (*Vide infra quæst.* 24, *art.* 2, *concil. Arausican*).

dam divinæ sapientiæ), ita etiam charitas qua formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus ; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animæ per charitatem, et corporis per animam ; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima vita corporis. Unde per hoc potest concludi quod sicut anima immediate unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum quod charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit formam ; et ideo patet quod charitas non est vanitas (1). Sed quia facit effectum infinitum, cum conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est charitatis auctor.

ARTICULUS III

Utrum charitas sit virtus.

3 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 2; et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 7, et quæst. 2, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in 8 lib. Ethic., cap. 1 princ., patet ; neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam intellectuales. Ergo etiam neque charitas, est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ ut dicitur in lib. 1 de Cœlo et Mundo, text. 116. Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 11, a med. : *Charitas est virtus, quæ, cum nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, qua eum diligimus.*

RESPONDEO dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 1, scilicet humana ratio, et ipse Deus.

Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod *est secundum rectam rationem*, ut patet in 2. Ethic. c. 6, ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est, quæst. 4, art. 5, et quæst. 17, art. 1, de fide et spe. Unde **cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo** (ut patet per auctoritatem Augustini inductam in arg. *Sed. cont.*), **consequens est charitatem esse virtutem.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in 8 Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod *est virtus, vel cum virtute*. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam justitia ; nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium, sub ratione cujusdam debiti legalis ; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti (1) amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 13. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum ; quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti ; sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quam sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam (2).

Ad secundum dicendum quod ejusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo ; nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est 1-2, quæst. 25 art. 2, cum de passionibus ageretur ; et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio ; sed secundum rationem suæ speciei, accidens qui-

---

ART. 3. — Alia concl notanda ex resp. ad 3 : Charitas est dignior anima, in quantum est quædam participatio Spiritus Sancti. Sed, ait Serra, dicendum est charitatem et alia accidentia supernaturalia, non esse simpliciter perfectiora anima aut alia substantia naturali, sed solum secundum quid. Quod probatur ex S. Doct. hic ad 3 : « omne accidens secundum suum esse est inferius substantia etc. » Et ita Cajetanus, Conradus, Capreolus, Aureolus.

(1) Ita cod. Alcan. Tarrac. et Camer., nisi quod hi duo posteriores omittunt *quia* quod Nicolaius mutat in *quod*. — Edit. Rom. : *Charitas non est infinita, sed quod facit*, etc. — Edit. Patav. : *Charitas non est vanitas, nec est infinita, sed quod facit effectum.* etc.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Edit. Rom., *ratione beneficii cujusdam*, etc.

(2) Ita Mss. et editi plurimi. — Cod. Tarrac. : *Sed super virtutem divinam.* — Alcan. : *Super bonitate divina.*

dem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus causa ; accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, in quantum est participatio quædam Spiritus Sancti.

Articulus IV.

Utrum charitas sit virtus specialis.

Inf., quæst. 58, art. 6 ; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæst, 2 et 3 ; et Virt. quæst. 2, art. 2, corp., et art. 5..

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus (ex quo non occurrit, sed habet quid simile Aug. epist. 167, olim 29, a med.) : *Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est charitas, qua diligitur Deus et proximus.* Et Augustinus dicit in libro de Moribus Eccles. (implic. cap. 15, sed expres. lib. 15 de Civ. Dei, cap. 22, sub fin.), quod *virtus est ordo amoris.* Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 4 : *Charitas patiens est, benigna est, etc. ;* extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud 1 ad Cor. ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in lib. de Perfectione humanæ justitiæ, cap. 5, ante med., dicit quod *generalis jussio est : Diliges, et generalis prohibitio : Non concupisces.* Ergo charitas est generalis virtus.

— Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et fidei, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Ergo charitas est specialis virtus.

Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet, 1-2 quæst. 18, art. 2, et quæst. 54, art. 2. Proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 17, art. 1, et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni ; et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et **charitas est specialis virtus**

Ad primum ergo dicendum quod charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur, art. 7 et 8 huj. quæst. Sic etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in 2 Ethic., cap. 6, et in 6, cap. ult., circ. fin., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii ; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in 1 Ethic, cap. 1. Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum quod præceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud 1 ad Timoth. 1, 5 : *Finis præcepti charitas est.*

Articulus V.

Utrum charitas sit una virtus.

Locis sup., art. 4, inductis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus, et proximus ; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet, quæst. 17, art. 6, et 1-2, quæst. 54, art. 2, ad 1. Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus, in 8 Eth., cap. 11 et 12, ponit diversas species amicitiæ. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

— Sed contra, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad Eph.

Art. 4. — Charitas in gradu remisso, si vere charitas est, diffusa per Spiritum Sanctum in corde hominis, est proprie et simpliciter virtus et magis proprie et magis simpliciter quam quælibet virtus moralis acquisita, quantumlibet maxima ; sufficit enim ad omnia vitanda peccata et ad servanda omnia mandata, et ita facit bonum habentem, et opus ejus perfectum reddit ; et hoc perfectius quam quæcumque virtus moralis (Bannes).

4, 5 : *Una fides.* Ergo etiam charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

RESPONDEO dicendum quod charitas, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur, — uno quidem modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti ; — alio modo secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiæ fundantur, sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium ; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic., cap. 11 et 12.

Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura ; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas ; est etiam una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quod **charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa recte procederet, si Deus et proximus ex æquo essent charitatis objecta. Hoc autem non est verum ; sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum quod charitate diligitur Deus propter seipsum ; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter a charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundum illud Psal. 105, 1 : *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum quod amicitiæ humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio ; quod in charitate locum non habet, ut dictum est in corp. art. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit excellentissima virtutum.

1-2, quæst. 66, art. 6 ; et inf., quæst. 30, art. 4 ; et 3, Sent., dist. 36, art. 4, corp. ; et 4 Cont., cap. 55, ad 13 ; et Coloss. 3, lect. 3, princ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. 5, 6. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem : nam charitatis objectum est bonum, spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 13, 13 : *Major horum est charitas.*

RESPONDEO dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum, regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. scilicet *ratio humana*, et *Deus ;* sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod **oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit.**

Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni ; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat ; et ideo **charitas est excellentior fide et spe, — et per consequens omnibus aliis virtutibus** ; sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente ; et ideo nobilitas operationis intellec-

---

ART. 6. — Protestantes dogmatizarunt, fidem esse excellentiorem charitate, charitatem vero esse instrumentum fidei. — Doctrina S. Thomæ ad 1m, est intelligenda de cognitione viæ. — Secundum fidem dicendum est charitatem in genere moris et virtutis esse simpliciter perfectiorem omnibus aliis virtutibus; quod nihil aliud est quam excedere alias virtutes, non solum quia diuturnior est, et nunquam excidit, sed etiam quia præ cæteris facit hominem bonum et perfectum. — Ex catholicis autem, quidam existimant quod licet charitas sit excellentior in esse moris et virtutis, tamen in genere entis et naturæ fides, utpote ad genus intellectivum pertinens, est illa perfectior; et ita Ferrarienses 3, cap. 26 et Serra hic ; hoc tamen ab aliis negatur.

Scrip. S. — Rom. 13, 10 ; 1 Corint. 12 et 13 ; Coloss. 3, 14 ; 1. Timot. 1, 5.

tualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum ; et ideo dignitas operationis appetitivæ attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. de Causis, prop. 12 et 20. Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio ; propter quod Philosophus, in 6 Ethic., c. 7 et 12, prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipue Dei dilectio cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam ; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod idem bonum est objectum charitatis et spei ; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes ; quod enim jam unitum(1) est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod charitas est perfectior spe.

Articulus VII.

Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

1-2, quæst. 65, art. 2 et 4 ; et Virt. quæst 14, art 6 ; et Quodl. 12, art. 12, fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide ; procedit enim *ex fide non ficta*, ut Apostolus dicit, 1 ad Tim. 1. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent ; et vera justitia, dum recte judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet in 6 Ethic., cap. 3 et 4. Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. 8, 7 : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem ; quibus in vita nihil est utilibus hominibus* (1). Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 3. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psal. 72, 27 : *Mihi adhærere Deo bonum est ;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem.

Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis ; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono. Sic ergo patet quod **virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis**, sicut etiam Philosophus in 7 Physic., text. 17, dicit quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum.* **Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate.**

Sed si **accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate**, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. — Sed **si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis**; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum ; et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena ; et

Art 7. — Cum in resp. ad 1 dicit « sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem » ; non tantum loquitur de actu, qui ex bono naturæ procedit, sed etiam de illo, qui ex supernaturali dono Dei fit, cujusmodi dona sunt fides et spes. Loquitur enim de actu carente charitate, non secundum id quod charitate caret ; sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturæ bonum. Quare verborum horum sensus est, quod sine habituali charitate, quæ sola est virtus, possit quidem esse actus vel fidei, vel spei, vel alicujus alterius virtutis bonus, sed non bonus perfecte, hoc est, non meritorie ad vitam æternam, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem (Sylvius). — Nota hæc verba S. Thomæ, de Verit. quæst. 14, art. 6, ad 5 : « Philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii, et ideo secundum eos, habitus non formati charitate, possunt dici virtutes; non autem secundum theologum ».

(1). Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. editi passim. — Al., *unum.*

(1) Vulgata : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.*

avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, lib. 1, epist. 1,

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit in 4 lib. coutra Julianum, cap. 3, circ. med. — Si **vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta**, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. — Et secundum hoc **simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest**.

Ad primum ergo dicendum quod actus alicujus charitate carentis potest esse duplex : — Unus quidem secundum hoc quod charitate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate ; et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in 4 contra Julianum, cap. 3, a med., quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. — Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum; quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est quæst. 10, art. 4, et 1-2, quæst. 75, art. 1 et 2. Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere ; non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ ; sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est, in corp. art. et 1-2, quæst. 57, art. 1. Et ideo non est similis ratio.

Articulus VIII.

Utrum charitas sit forma virtutum.

Sup. quæst. 4, art. 3. Sent. dist. 23, quæst. 3 art. 1 quæst. 1, et dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæst. 3 ; et Ver. quæst. 14, art. 2 ; et Virt. quæst. 2, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum, quia sic oporteret quod aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa ; similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Ephes. 3. 17 : *In charitate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis, et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in 2 Physic., text. 70. Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit (implic. in princip. comment. cap. 8, I Cor.) charitatem esse formam virtutum.

RESPONDEO dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas ; cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam.

Manifestum est autem secundum prædicta, art. præc., quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem ; et secundum hoc **ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum** ; et pro tanto *dicitur esse forma virtutum ;* nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum quod charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exempláriter aut essentialiter, sed magis effective, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum in corp. articuli.

Ad secundum dicendum quod charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes ; et non secundum rationem, qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concepit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

ART. 8. — Charitas non solum est forma virtutum secundum actus sed etiam secundum habitus, secundum quod S. Doctor dicit quæst. 14 *de veritate*, art. 5 ad 9 : « Charitas, non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat ».

QUÆSTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum ; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrum charitas sit in voluntate tanquam in subjecto ; 2° utrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina ; 3° utrum infundatur secundum capacitatem naturalium ; 4° utrum augeatur in habente ipsam ; 5° utrum augeatur per additionem ; 6° utrum quolibet actu augeatur ; 7° utrum augeatur in infinitum ; 8° utrum charitas viæ possit esse perfecta ; 9° de diversis gradibus charitatis ; 10° utrum charitas semel habita possit diminui ; 11° utrum charitas semel habita possit amitti ; 12° utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum voluntas sit subjectum charitatis.

3 Sent. dist. 27, quæst. 2, art. 3, et dist. 30, art. 1, corp.; et Ver. quæst. 14 art. 5, corp., et ad 5 et 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philosophum, lib. 2 Top., cap. 3, in explic. loc. 25, est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud 1 ad Corinth. ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod charitas maxime sit in libero arbitrio sicut in subjecto, et non in voluntate.

— Sed contra est quod objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

RESPONDEO dicendum quod cum duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in 1 habitum est, quæst. 80, art. 2, utriusque objectum est bonum, sed diversimode: nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum ; objectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo **charitatis subjectum non est appetus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est, voluntas.**

Ad primum ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in 1 ostensum est, quæst. 81, art. 2. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum quod voluntas etiam, secundum Philosophum, in 3 de Anima, text. 42, in ratione est. Et ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundum illud Ephes. 3, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia ; neque sicut in regulante, sicut justitia, vel temperantia ; sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in 1 dictum est, quæst. 83. art. 4. Et tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in 3 Ethic. cap. 2, circ. med. Unde charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

ARTICULUS II.

Utrum charitas causetur in nobis ex infusione.

1 Sent. dist. 17, quæst. 2, art. 2 et 3 ; et 3 Cont. cap. 151 ; et Opusc. 4, cap. 3 ; et Rom. 8, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud

---

ART. 1. — Cum in resp. ad 2 dicit quod *ratio non est regula charitatis*, non vult significare actum charitatis non dirigi et regulari immediate ab aliquo judicio intellectus; sed non regulari judicio naturali sicut virtutes humanæ ; verum supernaturali proveniente ex illuminatione divinæ sapientiæ : unde addit, quod charitas *excedit regulam rationis humanæ* (Sylvius).— Aliæ concl. notandæ : ex resp. ad 2: « Charitas est in ratione, non sicut in subjecto ; nec sicut in regulante, sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem ». Et ex resp. ad 3 : Charitas magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio ».

ART. 2. — Circa hunc art. observandum est actus charitatis esse supernaturales, non solum quoad modum quo fiunt, sed etiam quoad substantiam seu entitatem. Id enim significat Auctor, cum non de modo dumtaxat, sed de ipsa charitate dicit, quod excedit facultatem naturæ. — Concl. recipitur ab omnibus ut veritas catholica.

Definit. Eccl. — Concil. Arausican. II. can. 25 : Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse enim ut diligere-

enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit in c. 5 de div. Nom. part. 1, lect. 5, *omnibus diligibile et amabile est bonum divinum,* quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 5: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.* Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, quæst. præc., art. 1, charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita : quia, ut dicitur Rom. 6, 23, *gratia Dei vita æterna.* Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam.

Unde **charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, — sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii,** cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata (1), sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum ; et ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen a nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet a rebus sensibilibus ; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet quod ad Deum maxime diligendum hoc modo necesse est quod nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum quod cum charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta,* hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur. — Vel etiam hoc dicitur quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, tract. 9 in Epist. Joan., ante med., quod *timor introducit charitatem ;* et de hoc quod dicitur in Gloss. interl., in princ., Matth. 1, quod *fides generat spem, et spes charitatem.*

tur dedit, qui non dilectus dilexit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. Diffundit enim charitatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio. — *Vide concil Trident. supra quæst. 23, art. 2.*

(1) Ita communius. Al., *causata.*

Articulus III

Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium

1 Part., quæst. 61, art. 6 ; et 1 Sent. dist. 17, quæst. 1, art. 3, et 3, dist. 31, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. 25, 15, quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis, quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est quæst. præc., art. 7. Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas a Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo ; sicut videmus quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cum sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et Angeli secundum eamdem rationem participant beatitudinem, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. 22. et Luc. 20. Sed Angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit 3, dist. 2 lib. Sent. Ergo idem videtur esse in hominibus.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 8 : *Spiritus, ubi vult, spirat ;* et 1 ad Corinth. 12, 11 : *Hæc omnia operatur unus et* (1) *idem Spiritus, dividens singulis, prout vult.* Ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

Art. 3. — Matth. 11, 25 ; 1 Corint. 1, 27 ; Luc. 10, 21. — Unde Trident. dicit sess. 6, cap. 7 : « Non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem ».

(1) Vulgata :... *atque idem.*

RESPONDEO dicendum quod uniuscujusque rei quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem, cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est, art. præc., non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacite naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit, ad Ephes. 4, 7 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio, vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum prævenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad Coloss. 1, 12 : *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum quod forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur ; quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus ; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod Angelus est intellectualis naturæ, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in 1 habitum est, quæst. 62, art. 6. Et ideo in superioribus Angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus ; et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, et quandoque in actu ; et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur ; sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV

Utrum charitas augeri possit.

1-2, quæst. 52, art. 1, et quæst. 66, art. 1; et 1 Sent., dist. 17 quæst. 2, art. 1 ; et Virt. quæst. 1, art. 2 ; et Quodl. 9, art. 13.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva et virtualis, quarum prima charitati non convenit, cum sit quædam spiritualis perfectio ; virtualis autem quantitas attenditur secundum objecta, secundum quæ charitas non crescit, quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

— Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. (implic. tract. 74, parum ante med., et expresse epist. 186, 150, 106, inter princ. et med.), quod *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.*

RESPONDEO dicendum quod charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quod

---

ART. 4. — Hæc doctrina est fidei definita in concil. Vienn. contra Beguardos, et in Trident. — Aliæ conclus. notandæ : ad 1m : Charitas habet quantitatem virtualem, secundum quam augetur. Ad 2m : Charitas est in summo ex parte objecti, non tamen quantum ad intensionem actus. Ad 3m : Charitas augetur secundum essentiam et essentialiter, quod nihil aliud est, quam ipsam magis radicari in subjecto.

Script. S. — Prov. 4, 18; Eccli. 18, 22; Ephes. 4, 15; Philip. 1, 9; 1 Thessal. 3, 12; Apoc. 22, 11.

Definit. Eccl. — Concil. Vienn. (in Clementin. de hæretic.); proposit damn. : 1. Quod homo in vita præsenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis, et amplius in gratia proficere non valebit; nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri. — Trident. sess. 6, cap. 10 : Sic ergo justificati, et amici Dei, ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut Apostolus inquit, de die in diem : hoc est, mortificando membra carnis suæ, et exhibendo ea arma justitiæ in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei, et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis justificantur; sicut scriptum est : « Qui justus est, justificetur adhuc. » Et iterum : « Ne verearis usque ad mortem justificari. » Et rursus : « Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum. » Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat : « Da nobis, Domine, fidei, spei, et charitatis augmentum. » *Can.* 24 : Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam ; anathema sit. *Can.* 32 : Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anat. sit. *Proposit. Mich. Baii a S. Pio V, damn.* : 44. Operibus plerisque, quæ a fidelibus fiunt solum ut Dei mandatis pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia et vera legis justitia; non tamen iis obtinent incrementa virtutum.

in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis propinquamus ; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo **de ratione charitatis viæ est ut possit augeri** ; si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens, 1 ad Corinth. 7, 31 : *Adhuc excellentiorum viam vobis demonstro.*

Ad primum ergo dicendum quod charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur, et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum quod charitas est in summo ex parte objecti, in quantum scilicet ejus objectum est summum bonum ; et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt chasitatem non augeri secundum suam essentiam, sed rolum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. — Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim accidens sit, ejus esse est inesse ; unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quod esse incipiat, vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit ; sed ita quod magis ac magis in subjecto esse incipiat.

Articulus v.

Utrum charitas augeatur per additionem.

1-2, quæst. 52, art, 2 ; et 1. Sent. dist. 17, quæst. 2, art. 2; et Virt. quæst. 1, art. 2, corp , et ad 10 et 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem ; dicit enim Philosophus in 1 de Generat., text. 31, quod *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum.* Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud 1 Joan. 2, 10: *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

3. Præterea, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare, secundum illud 2 ad Corinth. 9, 10, *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* Sed Deus primo infundendo charitatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem aliquid ibi facit quod prius non erat ; ergo charitas augetur per additionem.

— Sed contra est quod charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in 3 Physic., text. 59, et 3 Metaph., text. 16. Ergo charitas non augetur per additionem.

Respondeo dicendum quod omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam a charitate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam ; quæ quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia.

Distinctio autem in formis est duplex : una quidem *secundum speciem;* alia autem *secundum numerum.* Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem ; distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ prius se non extendebat ; sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate ; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui additur.

Relinquitur ergo quod si fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest ; quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens

rationalis alteri adderetur; quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem sicut quidam ponunt.

Sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ, quæ intenditur, eo quod esse hujus formæ totaliter consistit in eo quod inhæret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei consequitur esse ipsius (1), formam esse majorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et **charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; — non autem per hoc quod charitas addatur charitati.**

Ad primum ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid, in quantum est quantitas, et aliquid, in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum, et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subjectum, et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto; sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur in 4 Physic., text. 80 et seq. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum, et sic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit; habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto, et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem; sed secundum eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est in corp. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum quod additio luminis ad lumen potest intelligi sic quod intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum quod infusio charitatis importat quamdam mutationem secundum *habere charitatem*, et *non habere*; et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum *magis* et *minus habere;* et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima.

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712, nisi quod hæc habet, *consequuntur*. — Al., *consequatur esse ipsius formæ* (item *rei*) *formam*, etc.

ARTICULUS VI

Utrum quolibet actu charitatis charitas augeatur.

1-2, quæst. 52. art. 3; et 1 Sent., dist. 19, quæst. 2, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quam simplex charitatis augmentum, quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus virtuosus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit (in Pastoral., part. 3, c. 1, admonit. 35, a med., et Bernard., epist. 91, et serm. 2 in fest. Purific., in fin.), quod *in via Dei stare retrocedere est.* Sed nullus, dum movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

— Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus chari-

ART. 6. — Sint pro intelligentia art., sequentes conclus. ex Sylvio: 1° Quilibet actus charitatis actualis, sive intensus, sive remissus, sive elicitus, sive imperatus, meretur augmentum charitatis (hic ad 1, et 1ª, 2ª, quæst. 114, art. 8). 2° Probabile est, non quolibet actu charitatis statim augeri charitatem, sed tunc demum, quando justificatus prorumpit in actum ferventiorem. Quamvis plures contrarium sentiant, conclusio est S. Thomæ, et pluries in scriptis ejus reperitur. 3° Habitus charitatis non augetur, secundum totam latitudinem actus, sed tantum secundum excessum ipsius supra habitum. 4° Augmentum charitatis quod datur homini, in actum ferventiorem prorumpenti, non solum respondet actui ferventiori, sed etiam actibus remissis qui præcesserant: ferventiori, ut dispositioni proximæ et adæquatæ; remissis, ut dispositionibus remotis et inadæquatis: omnibus, ut habentibus vim et rationem meriti. 5° Verisimile est, quod habitus charitatis, sicut et aliorum virtutum infusarum, non augetur nostris actibus efficienter, sed tantum dispositive et meritorie. — Concl. etiam ex resp. ad 3m: In via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum. — Quæst. in hoc art. agitata, plurimum controvertitur inter doctores; sed sententia S. Thomæ est clara et aperta.

tatis cum aliquo tepore (1) vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed mag's disponit ad minorem.

RESPONDEO dicendum quod augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento; augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus; ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore (2), necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu; et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam **non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; s d quilibet actus disponit ad charitatis augmentum,** in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit (3) in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet oper tur ad eam ut disponens; et ult mus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII

Utrum charitas augeatur in infinitum.

3 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 4; et Virt. quæst. 1, art. 2, ad 17, et quæst. 1, art. 2, ad 10.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in 2 Metaph., text. 8 et 9. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subjectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris; nisi forte in quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus; sicut Philosophus dicit in 3 Physic., text. 57 et seq., quod si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit: non enim necesse est ut secundum charitatis augmentum sit minus quam primum, sed magis probabile est quod sit æquale aut majus. Cum ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 3, 12: *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam;* ubi dicit Glossa, ord. Nicol. de Lyr., ex Aug., enarr. in psalm. 69, vers. fin.: *Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat: Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem.* Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

RESPONDEO dicendum quod terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter: — Uno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ab albedinem, vel ad nigredinem perveniens. — Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. — Tertio ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis.

Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. — Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus Sanctus. — Similiter etiam causa augens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. — Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper charitate excres-

ART. 7. — Hic quæritur insuper ab auctoribus, utrum charitas viæ possit adæquare charitatem patriæ. Et sic respondet Sylvius: 1° Charitas viæ, et charitas patriæ, sunt ejusdem speciei. 2° Habitus charitatis potest in aliquo viatore esse major quantum ad intensionem graduum quam sit in aliquo Beato. 3° Simpliciter loquendo charitas patriæ est multo perfectior charitate viæ, neque potest hæc illam adæquare.

(1) Al., *tempore.*

(2) Ita Mss. passim, et editi. — Garcia, et Nicolaius: *Si augetur tantum in tanto tempore.*

(3) Ita passim. — Edit. Rom. pro *quo* habet *quousque.* — Cod. Alcan., *in affectum ferventiorem, quo conetur.*

cente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod **charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita**.

Ad primum ergo dicendum quod augmentum charitatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum quod capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud 2 ad Corinth. 6, 11 : *Cor nostrum dilatatum est;* et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde non sequitur ratio.

Articulus VIII

Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta.

Inf., quæst. 184, art. 2; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 3, art. 4, et dist. 29, quæst. 1, art. 8, quæst 1 et 2; et Ver. quæst. 10, art. 10 et 11; et Opusc. 18, cap. 5, 6 et 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit; dicit enim Apostolus ad Philip. 3, 12 : *Non quod jam comprehenderim* (1), *aut perfectus sim.* Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, circ. princ., quod *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, sed ubi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas.* Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud 1 Joan. 1, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatnm non habemus, ipsi nos seducimus.* Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. art. præc. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, super 1 Canon. Joan., tract. 5, ante med. : *Charitas, cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit : Cupio dissolvi et esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

Respondeo dicendum quod perfectio charitatis potest intelligi dupliciter : uno modo ex parte *diligibilis;* alio modo ex parte *diligentis.* — **Ex parte quidem diligibilis** perfecta est charitas ut diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est; bonitas autem ejus est infinita; unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quælibet virtus creata sit finita. Unde **per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua seipsum diligit.**

Ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter : — **Uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita,** in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. — **Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem.** — **Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium; et hæc perfectio est communis omnibus charitaem habentibus.**

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus negat de se perfectionem patriæ; unde Glossa (August., lib. 2 de peccator. Mer. et Remiss., cap. 13, ad fin.) ibidem dicit quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor.*

Ad secundum dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui; et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum quod perfectio viæ non est perfectio simpliciter; et ideo semper habet quo crescat.

Articulus IX

Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, — incipiens, — proficiens — et perfecta.

Inf., quæst. 183, art. 4, et quæst. 184, art. 2; et 3 Sent., dist. 29, quæst. 1, art. 3; et Opusc. 61, cap. 2; et Psalm. 24.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis,

---

Art. 8. — Nota hanc doctrinam, pro explicatione S. Evangelii : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo etc. Cfr etiam S. August. De perfectione justitiæ.

(1) Vulgata, *acceperim, aut jam perfectus sim.*

Art. 9. — Nota hanc proposit. Michaelis Molinos damnatam ab Innoc. XI (20 Nov. 1687) : 26. Tres illæ viæ : purgativa, illuminativa et unitiva, est absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via,

scilicet charitas *incipiens, proficiens* et *perfecta*. Inter principium enim charitatis, et ejus ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cum charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens a charitate incipiente.

3. Præterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est, art. 7 huj. quæst. Sed charitatem augeri, est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui a charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, super 1 Canon. Joan., tract. 5, post med. : *Charitas cum fuerit nata, nutritur*, quod pertinet ad incipientes; *cum fuerit nutrita, roboratur*, quod pertinet ad proficientes; *cum fuerit roborata, perficitur*, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

Respondeo dicendum quod spirituale augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum; sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status ejus est pubertas, cum jam incipit posse generare; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum.

Ita etiam **diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum**. — Nam **primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato** et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent; **et hoc pertinet ad incipientes**, in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur. — Secundum autem studium succedit ut **homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad proficientes**, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. — Tertium autem studium est **ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur; et hoc pertinet ad perfectos**, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo*. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum, tertium est quies in termino.

scilicet via interna. — Hæc distinctio est solum penes diversa opera vel officia, in quibus charitas principaliter exercetur.

Ad primum ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub is is tribus quæ dicta sunt in corp. art., sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine, ut Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 2.

Ad secundum dicendum quod illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, jam quasi securius intendunt ad perfectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra, lib. 2, cap. 4, de ædificatoribus Hierusalem.

Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in charitate proficiunt; sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

Articulus X

Utrum charitas possit diminui.

1 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 5; et Mal. quæst. 7, art. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, ut dictum est supra, art. 4 hujus quæst., videtur etiam quod possit diminui.

2. Præterea, Augustinus, 10 Confess., c. 29, ad Deum loquens, dicit : *Minus te amat qui tecum aliquid amat;* et in lib. 83 QQ., quæst. 36, circa princ., dicit quod *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis*. Ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus, dicit, 8 super Genes. ad litt., cap., 12. circa med., *non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abcesserit, maneat in absente quod fecit*. Ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primo ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione minus se præparanti Deus

Art. 10. — An peccata venialia diminuant charitatem ? Partem affirm. tenet Altissiodor., cujus sententiam Victoria, in relect. de augment. charitatis. parte 2, ait, non esse tam improbabilem, sicut solet videri in scholis. Sententia autem S. Thomæ, clara est.

minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis minus se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

— Sed contra est quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. 8, 6 : *Lampades ejus*, scilicet charitatis, *lampades ignis atque flammarum.* Sed ignis, quamdiu manet, semper ascendit. Ergo charitas, quamdiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est, diminui non potest.

RESPONDEO dicendum quod **quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri,** ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., ad 2.

Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet in comparatione ad subjectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 53, art. 3. Unde de amicitia Philosophus dicit in 8 Ethicor., cap. 5, parum a princ., quod *multas amicitias inappellatio solvit*, id est, non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet, quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Unde relinquitur quod etiam **cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione.**

Relinquitur ergo quod diminutio charitatis non possit causari nisi *vel* a Deo, *vel* ab aliquo peccato. — A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pœnæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere charitatem nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. — Unde relinquitur quod si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel **effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam** et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur, art. 12 hujus quæst., et etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem.

Similiter etiam **nec per peccatum veniale charitas diminui potest neque effective neque meritorie.** — Effective quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit ; charitas enim est circa finem ultimum ; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem ; non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem, sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætæ observationem ; sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. — Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis ; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo ; potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius ; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum quod contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem ; potest enim habere causam augmentum (1), sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est in corp. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod duplex est cupiditas : una quidem, qua finis in creaturis constituitur ; et hæc mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibid. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur : *Minus te amat qui tecum aliquid amat;* subditur enim : *Quod non propter te amat.* Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper (2) diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum quod in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est, 1 2, quæst. 113, art. 3. Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii dispositive operatur ad hoc quod charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii ; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum inten-

(1) Al., *augentem*.

(2) Ita edit passim. Theologi cum cod. Alcan., *non semper*.

sionis motus liberi arbitrii non diminuitur charitas.

Articulus XI

Utrum charitas semel habita possit amitti.

3 Sent. dist. 31, quæst. 1, art. 2, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, corp.; et 4 Cont., cap. 69; et Virt. quæst. 2, art. 12.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim 1 Joan, 3, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia* (1) *semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Charitatem autem non habent nisi filii Dei; *ipsa* enim *est quæ distinguit inter filios regni, et filios perditionis,* ut Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 17, in princ. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit, in 8 de Trinit., cap. 7, in princ., quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est.* Sed, sicut ipse (alius auctor) dicit in epist. ad Julianum Comitem (seu lib. de salutarib. Docum., cap. 7), *charitas quæ deficere potest, nunquam vera fuit.* Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in homilia Pentecostes (30 in Evang., paulo a princ.,) quod *amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est.* Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

— Sed contra est quod dicitur Apocal. 2, 4: *Habeo adversum te pauca, quod primam charitatem reliquisti* (1).

Respondeo dicendum quod per charitatem Spiritus Sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet, art. 2, quæst. 23 et 24. Tripliciter ergo possumus considerare charitatem: — Uno modo ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum, et ex hac parte **charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sancti**, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, *quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Prædestin. sanctorum (qui est de Dono persever., cap. 14, paulo a princ.).

Alio modo potest considerari charitas **secundum propriam rationem**, et sic charitas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde **charitas nullo modo potest peccare**, sicut nec calor potest infrigidare, et sicut etiam injustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 24, paulo a princ.

Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum et secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, et

---

Art. 11. — Ad fidem est pertinens, quamcumque viæ charitatem, nisi privilegium interveniat, posse amitti: amissam vero, non semper recuperari. Est contra Jovinianum, qui teste S. Hieronymo docebat justos post baptismum non posse peccare. Est etiam contra Beguardos, quorum doctrina fuit damnata in Concil. Vienn. (vide art. 4 præc.): et contra Calvinum, damnatum in Concil. Trident.

S. Script.— Huc pertinent exempla eorum, qui postquam essent justificati, mortaliter peccaverunt, quorum quidam justitiam amissam recuperaverunt, ut Adam, Gen. 3, et Sap, 10; David, 2, Reg. 11 et 12 et Ps. 31; S. Petrus, Joan. 18, 20, 21; alii vero non recuperaverunt, ut Saul, Judas proditor et Simon magus. — Ezech. 18, 24, et 33, 13; Matth. 12, 45; Rom. 11, 20-22; 1 Corint. 9, 27 et 10, 12; Jacob. 5, 4; Hebr. 6, 4, et 10, 26; 2 Petr. 2, 20.

Definit Eccles. — Concil. Vienn. art. 4, præc. — Concil. Valent. (855): *Can.* 5..... Ex multitudine fidelium, et redemptorum, alios salvari.... Alios, quia noluerunt permanere in salute fidei, quam initio acceperunt, redemptionisque gratiam potius irritam facere, prava doctrina vel vita, quam servare elegerunt, ad plenitudinem salutis, et ad perceptionem æternæ beatitudinis, nullo modo pervenire. — *Proposit. Quesnelli damn. a Clem. XI.* 43. Primus effectus gratiæ baptismalis, est facere, ut moriamur peccato, adeo ut spiritus, cor, sensus non habeant plus vitæ pro peccato, quam homo mortuus habeat pro rebus mundi. — *Trident. Sess. 6, cap. 12. Prædestinationis temerariam præsumptionem cavendam esse.* Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero prædestinatorum: quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit; aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. *Cap.* 13, (*vide supra quæst 17, art.* 1). *Caput* 14: Qui vero ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt, cum excitante Deo, per pœnitentiæ sacramentum, merito Christi, amissam gratiam recuperare procuraverint etc. *Cap* 15, *supra quæst.* 4, *art.* 4. *Can.* 23: Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse... aut contra posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare.. anat. sit.

Can. 27: Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis; aut nullo alio quantumvis gravi et enormi, præterquam infidelitatis, peccato, semel acceptam gratiam amitti, anat. sit.

(1) Vulgata: *quoniam.*

(1) Vulgata: *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliq.....*

secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ ; sicut patet in formis generabilium et corruptibilium, quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad alia formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam ; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius ; sed forma corporis cœlestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, in quantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum ; unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur.

Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum ; quod convenit habitui, in quantum facit id videri bonum quod ei convenit ; malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Unde et Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, a med., quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo **charitas patriæ amitti non potest; charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti** (1).

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus Sancti, cujus conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet, quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum quod charitas, quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est ; hoc enim esset, si hoc in suo amore haberet quod ad tempus amaret, et postea amare desineret ; quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in ipsius actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad tertium dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem charitatis ; non tamen semper magna operatur in actu propter conditionem subjecti.

Ad quartum dicendum quod charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod charitas actu non agit ; et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Paris.— Nicolaius. Tarrac., *ipsa essentia divinæ bonitatis*. — Edit. Rom., *ipsa essentia Dei, bonitatis esse essentia, potest amitti*.

ARTICULUS XII

Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in 4 Periarch., cap. 3, in fin. : *Si quando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterit gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est.* Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, Leo papa dicit in serm. de Passione (qui est 9, in fin.), alloquens Petrum : *Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons charitatis lavit verba formidinis.* Et ex hoc accepit Bernardus (colligitur ex lib. 2 de Amore Dei, cap. 6, ante med.) quod dicit *in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam*. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, charitas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, charitas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur ; inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est, art. 10 huj. quæst. Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologicæ objectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imo remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

— Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. 6, 23 : *Stipendia peccati mors.* Sed quilibet habens charitatem habet meritum vitæ æternæ ; dicitur enim Joan. 14, 21 : *Si quis diligit me, diligetur a*

ART. 12. — Responsio ad fidem pertinens est, quovis actu peccati mortalis charitatem amitti, ut patet ex Trident. Sess. 6, cap. 15 *(vide supra quæst. 4, art. 4)* et can. 27 *(art. præc.)*. Et epist. Jacob. 2, 10.

Patre meo ; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum ; in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te verum Deum* (1), *et quem misisti Jesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna et morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi ; quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur charitati ; unde de se habet quod charitatem excludere possit. Et **si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur :** actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus ; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis ; qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est art. 10 huj. quæst., arg. 3. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam charitas statim deficit (2) esse in anima per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis a Deo in animam.

Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut **statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur.** Unde et Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 12, in med., quod *homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur ; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.*

Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem ; unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 88, art. 3. Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, charitate amissa. Sed quia ipse subdit : *Si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur,* potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere, qui sic decidit ut ex malitia peccet ; quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum quod charitas amittitur dupliciter : — Uno modo directe per actualem contemptum, et hoc modo Petrus charitatem non amisit. — Alio modo indirecte, quando committitur aliquid contrarium charitati, propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris ; et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis in corp.

Ad quartum dicendum quod non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale ; sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati ; et hæc inordinatio directe contrariatur charitati, ut dictum est in corp., et quæst. 20, art. 3.

Ad quintum dicendum quod charitas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est, ibid., et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur ; sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Unde patet quod charitas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est quæst. 23, art. 8.

QUÆSTIO XXV

DE OBJECTO CHARITATIS. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de objecto charitatis. Circa quod duo consideranda occurrunt : — primo quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda ; — secundo de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam

(1) Vulgata, *solum Deum verum*

(2) Ita Mss.. et edit passim. Nicolaius cum theologis, *desinit*, ut legitur in quæst. de Charit., art. 12, ad 11.

QUÆST. 25. — Deus est objectum materiale, principale et primarium charitatis, et hac ratione objectum formale *quod.* Proximus est objectum charitatis materiale secundarium. Objectum formale *quo*, seu ratio formalis motiva charitatis est bonitas increata, ut est in se et propter se amabilis, lumine supernaturali cognoscibilis. (Billuart). — Tota hæc quæstio accommodata est concionatoribus.

proximus ; 2° utrum charitas sit ex charitate diligenda ; 3° utrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ ; 4° utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere ; 5° utrum corpus proprium ; 6° utrum peccatores sint ex charitate diligendi ; 7° utrum peccatores seipsos diligant ; 8° utrum inimici sint ex charitate diligendi ; 9° utrum sint eis signa amicitiæ exhibenda ; 10° utrum Angeli sint ex charitate diligendi ; 11° utrum dæmones ; 12° de enumeratione diligendorum ex charitate.

Articulus primus

Utrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Inf., quæst. 118. art. 2 ; et Virt. quæst. 1, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deuter. 10, 12 : *Et nunc, Israël, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas... et diligas eum ?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus, et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 2. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, circa princ., quod *amari est honorari.* Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ, et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat charitatem, ut habetur in Glossa (interl., in princ.) Matth. 1. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Jerem. 17, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine.* Ergo charitas ita debetur Deo quod ad proximum se non extendat.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4. 21 : *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 17, art. 6, et quæst. 19, art. 3, et 1-2, quæst. 54, art. 2, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variant speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet. Cum autem species actus ex objecto sumatur, secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione ; sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem.

Ratio autem diligendi proximum Deus est ; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc **habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.**

Ad primum ergo dicendum quod proximus timeri potest dupliciter, sicut et amari : — Uno modo propter id quod est proprium sibi, puta cum aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo ; et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. — Alio modo timetur homo, et amatur propter id quod est Dei in ipso ; sicut cum secularis potestas timetur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam ; et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum quod amor respicit bonum in communi ; sed honor respicit proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referatur ad aliquod unum bonum commune ; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus ; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum ; et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut adjuvante ministerialiter sub Deo ; et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum ; quod pertinet ad charitatem.

Articulus II

Utrum charitas sit ex charitate diligenda.

1 Sent., dist. 22, quæst. 1, art. 5, et dist. 28, art. 1, ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim

---

ART. 1. — Quis proximus ? Dicendum quod omnis creatura intellectualis, quæ nobiscum particeps esse potest æternæ beatitudinis, est noster proximus. — Ex hoc art. et ex dictis quæst. 23, art. 5, eruitur charitatem, ut se extendit ad Deum et ad proximum, esse virtutem unius speciei atomæ. Ita communiter contra Gabrielem, in 3, dist. 27, quæst. 1, ubi asserit charitatem theologicam non esse specie unam, sed specie multiplicari, et aliam specie charitatem esse, qua amatur Deus, et qua diligitur proximus.

quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet Matth. 22. Sed sub neutro eorum charitas continetur; quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

2. Præterea, charitas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Præterea, charitas est amicitia quædam, ut supra dictum est, ibid. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel aliquod accidens, quia hujusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiæ, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 8 de Trinit., cap. 8, a med.: *Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat.* Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est ut etiam charitas ex charitate diligatur.

RESPONDEO dicendum quod charitas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiæ cujus est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut et intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.

Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: — Uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus; — alio modo **sicut bonum quod amico volumus: et hoc modo charitas per charitatem amatur,** et non primo, quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus; sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis; diligimus enim proximum et Deum, in quantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus (1); quod est charitatem diligere (2).

Ad secundum dicendum quod charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem pervenitur, et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS III

Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

3, Sent., dist. 28, art. 2 et 5; et Virt. quæst. 2, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate; *diligit* enim *omnia quæ sunt*, ut habetur Sap. 2, 25, et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

2. Præterea, charitas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, in quantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis, in quantum habet similitudinem vestigii. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus cœlum et terram esse creata a Deo, et pisces, et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia, et plantas ex terra. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

— Sed contra est quod dilectio charitatis solum se extendit ad Deum, et ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

RESPONDEO dicendum quod charitas secundum prædicta, art. præc., et quæst., 13, art. 1, est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: *uno* quidem modo amicus ad quem amicitia habetur; et *alio* modo bona quæ amico optantur. — *Primo* ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari; et hoc triplici ratione, quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primoquidem quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum; sed non proprie possumus bonum velle creaturæ irrationali, quia non est ejus proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in 2

(1) Huncce locum sic explicat Nicolaius in margine: *Id est, amamus et a nobis et a proximo Deum diligi, quod est diligi charitatem.*

(2) Ita theologi, Nicolaius, et recentiores editi. — Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque, *habere.*

Phys., text. 58 et 59, quod *hujusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere, nisi secundum similitudinem. Secundo* quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ; nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, ut patet per Philosophum, 8 Ethic., cap. 3 et 4. Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. *Tertia* ratio est propria charitati, quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Unde **amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.**

Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, in quantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum; et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocumque modo vera; sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ; unde non est simile.

Articulus IV

Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere.

1 Sent., dist. 32, quæst. 1, art. 2, ad 3, et 3, dist. 26; et Virt. quæst. 2, art. 7. corp., et ad 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homil. (17 in Evang., in princ.), quod *charitas minus quam inter duos haberi non potest.* Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat redamationem et æqualitatem, ut patet in 8 Ethic., cap. 2 et 8, quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile, quia *charitas non agit perperam,* ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 4. Sed amare seipsum vituperabile est; dicitur enim 2 ad Timoth. 3, 1: *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa et erunt homines amantes seipsos* (1). Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

Sed contra est quod dicitur Levit. 19, 18: *Diliges amicum tuum sicut teipsum.* Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo et nos ipsos debemus ex charitate diligere.

Respondeo dicendum quod, cum charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est, quæst. 23, art. 1, dupliciter possumus de charitate loqui. — Uno modo sub communi ratione amicitiæ; et secundum hoc dicendum est quod **amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia,** quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius, cap. 4 de div. Nom., lect. 9, quod *amor est virtus unitiva.* Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos; dicitur enim 9 Ethic., cap. 4 et 8, circa princ., quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum;* sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo qui charitatem habet; et sic **inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.**

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem.

Et secundum hoc etiam procedit *ratio secunda.*

Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur, in quantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant; quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis: et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere seipsum.

Articulus V

Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

3 Sent., dist. 28, quæst. 2, art. 7; et Virt. quæst. 2, art. 7, corp., ad 14 et 15.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 4. — Nota quod homo seipsum diligit tanquam amicum Dei, proximum vero ut amicum Dei et suum.

(1) Vulgata :... periculosa : *erunt homines seipsos amantes.*

Art. 5. — Nota quod pœna quam S. Thomas ait non debere nos diligere, est illa, quæ ad peccatum allicit ut motus concupiscentiæ adversus rationem. At vero sunt aliæ pœnæ, ut mors, quæ amplectenda est propter Christum, et similiter jejunia et flagella, quæ nos eligimus (Bannes).

homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. 7, 24 : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et Philipp. 1, 23 : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*. Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas, cum sit amicitia quædam, ad eos habetur qui redamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

— Sed contra est quod Augustinus in 1 de Doct. christ., cap. 23 et 26, ponit quatuor ex charitate diligenda ; inter quæ unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari : — uno modo secundum ejus naturam ; — alio modo secundum corruptionem culpæ et pœnæ.

Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. 6, 13 : *Exhibete.... membra vestra arma justitiæ Deo.*

Et ideo **ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere ; — sed infectionem culpæ, et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.**

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, imo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud 2 ad Corinth. 5, 4 : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit : *De corpore mortis hujus.*

Ad secundum dicendum quod quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet *sanitatis et incorruptionis vigor*, ut Augustinus dicit in epist. ad Diosc. (118, olim 56, ante med.). Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum quod redamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum vel secundum animam, vel secundum corpus.

Articulus VI

Utrum peccatores sint ex charitate diligendi.

3 Sent., dist. 28, art. 4; et Virt. quæst. 2, art. 8, ad 8 et 9

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in psal. 118, 113 : *Iniquos odio habui.* Sed David charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Præterea, *probatio dilectionis exhibitio est operis,* ut Gregorius dicit in hom. Pent. (30 in Evang., parum a princ.). Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud psal. 100, 8 : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ ;* et Dominus præcepit Exod. 22, 18 : *Maleficos non patieris vivere.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud psal. 9, 18 : *Convertantur peccatores in infernum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent ; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 5, ante med. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud 2 ad Corinth. 6, 17 : *Exite de medio eorum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 30, circa med., quod *cum dicitur : Diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum.* Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet *natura* et *culpa.* — Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. et quæst. 23, art 1 et 5 ; et ideo **secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi.**

Art. 6. — Matth. 9, 13 ; Rom. 5, 8. —
Hic artic. maxime notandus est, ut sciamus quomodo nos gerere debeamus erga peccatores, sive amicos, sive extraneos. Vide attente hoc in solutionibus.

Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde **secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odio habendi quicumque peccatores, etiam pater, et mater, et propinqui**, ut habetur Luc. 14. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt, beatitudinis capaces ; et hoc est eos vere ex charitate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum quod iniquos Propheta odio habuit, in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum ; et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, psal. 138, 22 : *Perfecto odio oderam illos.* Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 3, circa med., non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habetur (1) spes sanationis eorum, sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiæ affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta peccatori prodest, si convertatur, ad culpæ expiationem ; si vero non convertatur, ad culpæ terminationem (2), quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi imprecationes quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi : — Uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus : *Convertantur peccatores in infernum*, id est, *convertentur.* — Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum ; sed ad justitiam punientis secundum illud psalm. 57, 11 : *Lætabitur justus cum viderit vindictam ;* quia nec ipse Deus puniens *lætatur in perditione impiorum,* ut dicitur Sap. 1, sed in sua justitia : quia *justus Dominus, et justitias diligit*, psal. 10, 8. — Tertio ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad quartum dicendum quod ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent ; sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Jerem. 15, 19 : *Ipsi convertentur* (1) *ad te, et tu non converteris ad eos.*

Ad quintum dicendum quod convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur ; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur Matth. 9. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus ; et sic dicitur 2 ad Cor. 6, 17 : *Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis*, scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS VII

Utrum peccatores diligant seipsos.

3 Sent., dist. 29, quæst. 1, art. 5 ; et Ver. quæst. 2, art. 12, ad 6 ; et Psal. 10.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati ; dicit enim August., 14 de Civ. Dei, cap. ult., in princ., quod *facit civitatem Babylonis.* Ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum ; unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 5. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

— Sed contra est quod dicitur in psalm. 10, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

---

(1) Ita Mss. et editi veteres passim cum Nicolaio. — Edit. Rom., *quousque habetur.* — Al., *quamdiu habetur.* — Garcia, *quousque non habetur.*

(2) Ita Garcia ex cod. Tarrac et edit passim. — Cod. Alcan., *seu convertatur, ad culpæ expiationem, seu non convertatur, ad culpæ terminationem.* — Rom. Edit., *sive convertatur, ad culpæ expiationem, sive etiam convertatur ad culpæ terminationem.*

ART. 7. — Nota in hoc art. quod conclusiones non sunt intelligendæ de cognitione speculativa. Nam sic, etiam mali sciunt rationem esse præstantiorem portionem quam appetitum sensitivum. Sed loquitur S. Thomas de cognitione quæ est practica æstimatio (Bannes).— Fige in corde tuo conclusiones hujus art., et qualiter mali ut sic, non amant seipsos, et quinque signa veri amoris proprii, qui solis bonis convenit, scilicet velle interiorem hominem, hoc est partem rationalem vivere ; velle illi bona virtutum ; operari ad hæc ; conversari secum intus delectabiliter ; concordare cum illo, seu illa. Et per signa, examina teipsum, an sis tu tibi inimicus ; et hæc frequenter, imo quotidie meditare (Cajetanus).

(1) Vulgata : *Convertentur ipsi ad te...*

RESPONDEO dicendum quod amare seipsum — uno modo commune est omnibus, — alio modo proprium est bonorum, — tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus.

Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter : — Uno modo **secundum suam substantiam et naturam** ; et secundum hoc (1) omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos ; **et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos**, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem.

Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas ; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis ; secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem*, ut patet 2 ad Corinth. 4. **Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam**, sive interiorem hominem ; unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. **Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam** et corporalem, scilicet exteriorem hominem. **Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos ; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes seipsos, vere se ipsos diligunt.**

Et hoc probat Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, per quinque, quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus *primo* quidem vult suum amicum esse et vivere ; *secundo* vult ei bona ; *tertio* operatur bona ad ipsum ; *quarto* convivit ei delectabiliter ; *quinto* concordat cum ipso, quasi in eisdem (2) delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in sua integritate ; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, et etiam ad ea assequenda (3) operam impendunt, et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti, et memoriam præteritorum bonorum, et spem futurorum, ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum.

E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis ; neque appetunt ei spiritualia bona ; neque ad hoc operantur ; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, et præsentia, et præterita, et futura, quæ abhorrent ; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud psal. 49, 21 : *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.*

Et per eadem probari potest quod **mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis ; sic autem boni non amant seipsos.**

Ad primum ergo dicendum quod ille amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur, quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quod spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum jam dictum in corp. art.

Ad tertium dicendum quod mali, in quantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens ; quæ etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

(1) Ita cum Garcia posteriores omnes editiones. Edit. Rom. cum plurimis codicibus : *Omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt.*

(2) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. et Paris. Nicolaius. Al., *quasi eisdem*. Edit. Rom. *quasi cum eodem delectatus*, etc.

(3) Ita edit. passim. Codd. Tarac. et Alcan., *ad assequendi.*

ARTICULUS VIII

Utrum sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur.

1. Sent., dist. 20, art. 1 ; et Virt. quæst. 2, art. 8 ; et Opusc. 4, cap. 8 ; et Opusc. 18, cap. 15 ; et Rom. 12, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 73, quod *hoc tam magnum bonum*, scilicet diligere inimicos, *non est tantæ multitudinis, quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur : Dimitte nobis debita nostra.* Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate ; quia, ut dicitur Proverb. 10, 12, *universa delicta operit charitas.* Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quod inimici diligantur.

3. Præterea, *charitas non agit perperam*, 1. Cor. 13, 4. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos ; unde 2 Reg. 19, 6, exprobrando dicit Joab ad David : *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te.* Ergo charitas non facit ut inimici diligantur.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros.*

ART. 8. — Matth. 5, 23-44 et 6, 15 et 18, 35 ; Rom. 12, 20 ; orat. Dominic. Prov. 24, 17 et 25, 21 ; Levit. 19, 18 ; 1 Reg. 24 et 26 ; 2 Reg. 1 ; 4 Reg. 6 ; 1 Machab. 7, 33 ; 2 Machab. 3. 32 ; 1 Thessal. 5, 15 ; 1 Petr. 3, 9.

Cfr. S. Chrysost. *Homil. de Davide et Saule*, et in *Rom. cap. 12 ;* S. Gregor. *Moral.* lib. 22, n. 22 etc. ; S. Alphons. lib. 3 ; Suarez, disp. 5 ; Layman, lib. 2.

RESPONDEO dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : — Uno quidem modo, **ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici; et hoc est perversum, et charitati repugnans,** quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi **dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali** (1); **et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis,** ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

Tertio modo potest considerari **dilectio inimicorum in speciali,** ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; **et istud non est de necessitate charitatis absolute,** quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile.

Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret.

Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat (2) inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente ; sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus loc. cit., in arg. 1.

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici : unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces ; et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum quod diligere inimicos, in quantum sunt inimici, hoc est vituperabile ; et hoc non facit charitas, ut dictum est in corp. art.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. edit. passim. — Al., *scilicet in universali.*

(2) Ita passim. — Cod. Alcan., *hoc impleat ut diligat.*

ARTICULUS IX.

Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat.

3 Sent., dist. 30, art. 1, ad 1, et art. 2 ; et Rom. 14, lect. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod de necessitate charitatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1 Joan. 3, 18 : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea, Matth. 5, 44, Dominus simul dicit : *Diligite inimicos vestros,* et : *Benefacite his qui oderunt vos.* Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in homil. Pentec. (30 in Evang., parum a princip.), quod *amor Dei non potest esse otiosus; magna enim operatur, si est ; si desinit operari, non est amor.* Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus.

— Sed contra est quod Matth. 5, super illud : *Benefacite his qui oderunt vos,* dicit Glossa (ord. sup. illud : *Estote ergo vos perfecti,* et Augustinus in Enchir. cap. 73) quod *benefacere inimicis est cumulus perfectionis.* Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

RESPONDEO dicendum quod effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolute ; in speciali autem est non absolute, sed secundum præparationem animi, ut supra dictum est, art. præc.

Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim **quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi** ; puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati ; et **talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti.** Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod di-

citur Lev. 19, 18 : *Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum* (1).

Alia vero sunt **beneficia vel dilectionis signa, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi,** ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. 25, 21 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitit, da illi potum* (2).

Sed **quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis,** per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est ; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est perfectionis ; dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus X

Utrum debeamus Angelos ex charitate diligere.

3 Sent., dist. 28, art. 3 ; et Virt. quæst. 2, art. 7, corp., et ad 7, et 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 26, gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam Angeli ; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 5, ante med. Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 30, a med. : *Jam vero si vel cui præbendum a nobis est, vel a quo nobis præbendum est officium misericordiæ, recte proximus dicitur; manifestum est, præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia.*

(1) Vulgata : *Non quæras ultionem, nec memor eris etc.*
(2) Vulgata : *Si sitierit, da ei aquam bibere.*

Respondeo dicendum quod amicitia charitatis, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum Angelis homines ; dicitur enim Matth. 22, 30, quod *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in cœlo.* Et ideo manifestum est quod **amicitia charitatis etiam ad Angelos se extendit.**

Ad primum ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ, secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum Angelis.

Ad tertium dicendum quod Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam ; convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est, quæst. 23, art. 1, ad 1.

Articulus XI.

Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere.

3 Sent., dist. 28, quæst. 1, art. 5, et dist. 31, quæst. 2, art. 3, quæst. 2 ; et Rom. 13, lect. 2, fin.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicit Dionysius in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt a beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur, debent a nobis ex charitate diligi, tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta, art. præc., in arg. *Sed cont.* Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum *nos tentando nobis coronas fabricant,* sicut Augustinus dicit 11 de Civit. Dei, cap. 17. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

— Sed contra est quod dicitur Isa. 28, 18 : *Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 6 huj. quæst., in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odio habere. Sub nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata; et **ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi**.

Et si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi, respondendum est, secundum præmissa art. 2 et 3 hujus quæst., quod aliquid ex charitate diligitur dupliciter : — **Uno modo sicut ad quem amicitia habetur; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus**; pertinet enim ad rationem amicitiæ ut amicis nostris bonum velimus; illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis a Deo æternaliter damnatis ex charitate velle non possumus; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius ; per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est art. 3 huj. quæst., et per hunc modum **naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.**

Ad primum ergo dicendum quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum ; et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones.

Ad secundum dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam ; quod non habent illi qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio sicut et de dæmonibus.

Ad tertium dicendum quod utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ ; et ideo ex hoc non inducimur ad habendam amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

3 Sent., dist. 28, quæst. 1, art. 7, et Virt. quæst. 2, art. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit, super Joan. tract. 83, ad fin., *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit.* In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum, ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 23, in princ. : *Quatuor sunt diligenda : unum quod supra nos est,* scilicet Deus ; *alterum quod nos sumus ; tertium quod juxta nos est,* scilicet proximus ; *quartum quod infra nos est,* scilicet proprium corpus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 23, art. 1 et 5, amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus ; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et Angelus ; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum.

Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa ; id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione ; et secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius ; unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum quod subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax ; ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam ; et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et

ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis; unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO XXVI

DE ORDINE CHARITATIS. — *In tredecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ordine charitatis; et circa hoc quæruntur tredecim: 1° utrum sit aliquis ordo in charitate; 2° utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum; 3° utrum plus quam seipsum; 4° utrum se plus quam proximum; 5° utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium; 6° utrum unum proximum plus quam alterum; 7° utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum; 8° utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines; 9° utrum ex charitate plus debeat diligere filium quam patrem; 10° utrum plus debeat diligere matrem quam patrem; 11° utrum plus uxorem quam patrem vel matrem; 12° utrum magis benefactorem quam beneficiatum; 13° utrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in charitate sit ordo.

3 Sent., dist. 29, quæst. 1, art. 1, et Virt. quæst. 2, art. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

— Sed contra est quod dicitur Cant. 2, 4: *Introduxit me rex* (1) *in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 16, *prius* et *posterius* dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra, quæst. præc., art. 12, et quæst. 23, art. 1, quod dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur. Et ideo **oportet quod in his quæ ex chatate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus**.

Ad primum ergo dicendum quod charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 7. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supra dictis patet, quæst. 23, art. 7, ad 2, et 1-2, quæst. 1, art. 1, ad 1. Et ideo charitas maxime importat comparationem ad primum principium; et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognoscitivam; cujus operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi affectiva; cujus operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram; et ideo ordo magis appropriatur charitati quam fidei. Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundario autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam; et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ART. 1. — Alia concl. ex 1, arg.: ordo magis est in charitate, quam in aliis virtutibus. — Circa illud fundamentum: « Ordo includit aliquem modum prioris et posterioris, » intellige de ordine in creaturis vel ad creaturas. Nam ordo est in personis Trinitatis, tamen nihil prius, vel posterius, nisi forte secundum nostrum modum intelligendi, prius est persona producens quam producta (Bannes). — Pro hac quæst. vide s. August. *de Doctrina christiana*, cap. 27. — Observandum non esse soli charitati proprium habere ordinem. Spe enim primario speramus beatitudinem, et secundario illa quæ ordinantur in ipsam. Similiter fides principaliter respicit Deum; secundario autem ea quæ ordinantur ad Deum. Et simile aliquid reperire est in aliis virtutibus. Tamen de sola charitate disputatur, quia omnis ordo qui in aliis virtutibus reperitur, servari debet ex imperio charitatis, atque ita, explicato ordine charitatis, non fuit necesse, specialem aliarum virtutum ordinem exprimere. Tamen est aliquid peculiare in fide; quamvis enim in ea sit ordo quantum ad objecta materialia; quantum tamen ad rationem formalem objecti non est ordo in ea, ut ait. Thom. in 3. Sent., art. 1, ad 1. Quo fit quod non magis assentimur articulis qui versantur circa Deum, quam aliis, cum veritas sit quæ omnia revelat. Ratio autem diligendi, etiamsi sit eadem in omnibus diligentibus, tamen non æque participatur in singulis (Sylvius).

---

(1) In vulgata deest *rex*.

ARTICULUS II

Utrum Deus sit plus diligendus quam proximus.

3 Sent., dist. 9, quæst. 1, art. 3, corp., et ad 5 : et Virt. quæst. 2, art. 7, corp., et ad 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim 1 Joan. 4, 20 : *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile; nam et visio est principium amoris, ut dicitur in 9 Ethic., cap. ult. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis. Secundum illud Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quam Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum, in 1 de Doctrina christ., cap. 22 et 27. Sed Deus non est major in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

— Sed contra, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc 14, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem et filios, et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus* (1). Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quam proximus.

RESPONDEO dicendum quod unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum super cujus communicatione fundatur; sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.

Et ideo **principaliter et maxime Deus est ex charitate diligendus :** ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis : — Uno modo sicut id quod est ratio diligendi, et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. — Alio modo quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Ergo non oportet quod illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus; *ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare*, ut Gregorius dicit in quadam hom. (11 in Evang., in princ.). Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligat, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad secundum dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus; nam habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ARTICULUS III

Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere quam seipsum.

Inf., quæst. 44, art. 8 ; et 3 Sent., dist. 29, quæst. 1, art. 3 ; et Virt. quæst. 2, art. 4, ad 2 et art. 9, ad 9, et Quodl. 1, art. 9, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat ex charitate plus Deum diligere

---

ART. 2. — Adverte unum amorem tripliciter esse alio perfectiorem : objective, appretiative, intensive. Tunc dicimur amare magis et perfectius *objective*, quando majus bonum volumus amato. Tunc autem *appretiative*, quando amatum præponimus aliis : qui enim sic amat filium et amicum, ut potius vellet amicum quam filium relinquere, dicitur magis appretiative diligere filium. Tunc autem magis *intensive* res amatur, quum actu ferventiori, et ex conatu majori procedente amatur. Potest autem esse ut res una ametur intensius altera, tamen minus appretiative : v. g. pater habens duos filios solet minorem tenerius amare et intensius; cum hoc tamen potius eum, quam primogenitum dimitteret, si opus esset; et consequenter, magis hunc appretiative diligit (Toletus).

(1) Vulgata :... *Patrem suum... et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest...*

ART. 3. — Certum est secundum fidem Deum esse plus diligendum quam seipsum, ut eruitur ex Luc. 14. — In conclusione, animadverte verba : « in suæ naturæ integritate. » Hoc dicitur ad differentiam status naturæ corruptæ. Pro cujus meliori intelligentia, recolere potes quæ sunt a s. Doct. 1ª 2æ, quæst. 109, art. 3.

quam seipsum. Dicit enim Philosophus in 9 Ethic., cap. 8, a princ., quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.* Sed causa est potior effectu. Ergo major est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur, in quantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere quam seipsum.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in 1 de Doctrina christ., cap. 22, circ. med.: *Si te ipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum propter Deum diligas.* Sed *propter quod unumquodque et illud magis.* Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

RESPONDEO dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur **amor naturalis, quo non solum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum, et plus quam seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore**; sicut lapides et alia quæ cognitione carent, quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium; quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ.

Et ideo **ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum**; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum; non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ quam amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quam seipsum.

Articulus IV

Utrum homo ex charitate magis debeat diligere seipsum quam proximum.

3 Sent., dist. 29, art. 5, et 4, dist. 28, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp., et quæst. 8, art. 8, corp., fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., et quæst. 25, art. 1 et 12. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjuctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quam seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. 12, 26: *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere quam seipsum.

3. Præterea, 1 ad Cor. 13, 5, dicitur quod *charitas non quærit quæ sua sunt.* Sed illud maxime amamus cujus bonum maxime quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

— Sed contra est quod dicitur Levit. 19, et Matth. 22, 39: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum.

RESPONDEO dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod

---

ART. 4. — Concl. ex 2 arg.: In spiritualibus, non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximus liberetur a peccato. — *Proposit. ab Innoc. XI damn. 2 Mart.* 1679: 63. Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali vel temporali nostro, vel proximi.

diligit se **secundum naturam spiritualem**, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 7. **Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum quam quemcumque alium.**

Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi : nam, sicut supra dictum est, quæst. 25, art. 1 et 12, Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem qua est particeps prædicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam quod alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere quam proximum; et hujus signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens, sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in Regula, tom. 1, cum dicitur : *Charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quod communia propriis anteponit.* Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est art. præc.

ARTICULUS V

Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

1-2, quæst. 73, art. 5, corp.; et Op. 18, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam quam animam proximi, ut dictum est art. præc. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quam proximus; ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundum illud Joan. 15, 13 : *Majorem charitatem nemo habet quam* (1) *ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quam corpus proprium.

— Sed contra est quod Augustinus dicit de Doctrina christ., lib. 1, cap. 27, quod *plus debemus diligere proximum quam corpus proprium.*

RESPONDEO dicendum quod illud magis est ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est art. 2 huj. quæst., et quæst 25, art. 12. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo **proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere quam proprium corpus.**

Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum in 9 Ethic., cap. 8. circ. med., *unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso.* Unde cum dicitur proximus magis esse diligendus quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quam proximus, quantum ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu necessitatis; et ideo non est de necessitate charitatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere; sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

ART. 5. — Diligere proximum dicitur, qui eum diligit quantum ad animam, quæ est potior pars ejus : unumquodque enim videtur esse id quod est præcipuum in ipso.

(1) Vulgata : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam etc.*

ARTICULUS VI

Utrum unus proximus sit magis diligendus quàm alius.

3 *Sent., dist.* 29, *art.* 6; *et Virt. quæst.* 2, *art.* 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctr. christ. cap. 28, in princ.: *Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur.* Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in 1 de Doctr. christ., cap. 27, in fin. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., cap. 4, in princ. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

— Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum; unde Levit. 20, 9, præcipitur quod *qui maledixerit patri* (1) *aut matri, morte moriatur;* quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quam alios.

RESPONDEO dicendum quod duplex opinio circa hoc fuit: — Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: non enim minus est inordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est effectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda: ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse.

Et ideo dicendum est quod **etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere.** Et ratio est quia cum principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est, art. 1 huj. quæst., in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio potest esse inæqualis dupliciter: *Uno* modo ex parte ejus boni quod amico optamus; et quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. *Alio* modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis; et sic non oportet omnes æque diligere. — Vel aliter dicendum quod dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter: *uno* modo ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur (1); et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficientia, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. *Alia* vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficientia dicit.

Ad secundum dicendum quod non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum; sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alii qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

ARTICULUS VII

Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis con-

ART. 6. — Hic art. cum duobus sequentibus sunt valde attente legendi adversus eos qui sub prætextu spiritualis perfectionis, nullam aliam rationem diligendi proximos considerant, nisi tantum ex parte objecti formalis charitatis, et existimant esse minus perfectos eos, qui moventur ad majorem dilectionem ex affectu consanguinitatis, aut alterius amicitiæ humanæ: quasi vero hujusmodi particulares rationes, non sint potius perficiendæ quam destruendæ per charitatem et gratiam quæ perficit naturam. Tu vero attende doctrinæ divi Thomæ, in qua ordo charitatis circa omnia diligenda, mirifice et catholice explicatur (Bannes).

(1) Vulgata:... *patri suo, aut matri.*

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. passim. — Edit. Rom. aliæque, *et aliquem diligunt.*

junctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illum quod aliqua ratione est odio habendum; sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis conjunctæ sunt secundum aliquam rationem odiendæ, secundum illud Luc. 12, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem*, etc. Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi quam conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores quam nobis conjunctiores.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Tim. 5, 8: *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

RESPONDEO dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum (1) suæ intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis.

Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est. **Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus**; quia licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes; et hoc ad charitatem pertinet ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis; sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus.

(1) Ita cum codd. Tarrac., Alcan. aliisque passim. — Al., *motum*.

Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit; et secundum hoc **illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos (1) diligit, quam meliores ad majus bonum.**

Est etiam ibi alia differentia attendenda: nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supra dictis patet, quæst. 24, art. 4, 10 et 11; et ideo **possum ex charitate velle quod iste, qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit.**

Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos vero qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cuilibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest a charitate imperari; et ita **ex charitate tam eliciente quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.**

Ad primum ergo dicendum quod in propinquis nostris non præcipimur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos a Deo; et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Micheæ, 7, 6 et Matth. 10, 36: *Inimici hominis domestici ejus.*

Ad secundum dicendum quod charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 19, art. 10, cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum quod charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est in corp. art. Ex quo contingit quod magis conjunctus magis amatur.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., optime. — Al., *omnes*.

ARTICULUS VIII

Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.

Inf., quæst. 39, art. 9; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 6; et Virt. quæst. 2, art. 9, ad 13 et 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Prov. 18, 24: *Vir amicabilis ad societatem magis amicus erit quam frater.* Et Valerius Maximus dicit, lib. 4, cap. 7, in princ., quod *amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius, et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscujusque solido indicio incoacta voluntas contrahit.* Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi quam alii.

2. Præterea Ambrosius in 1 de Offic., cap. 7, a med.: *Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in conjugio suscepissem: non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc seculo.* Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, *probatio dilectionis est exhibitio operis*, ut Gregorius dicit in hom. 30 in Evangel., circa princ. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis; sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maxime diligendi.

— Sed contra est quod specialiter in præceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. 20. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt a nobis specialius diligendi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., **illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi**, tum quia intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem.

Sic ergo dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communicatione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo **in his quæ pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones.** Unde et Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 2, a med., quod *singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur: ad nuptias enim vocant cognatos; videbitur utique et nutrimenta* (1) *parentibus oportere maxime sufficere et honorem.* Et simile est etiam in aliis.

Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quod conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo **amicitia consanguineorum est stabilior; — sed aliæ amicitiæ possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis, præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; et prævalet in his quæ ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligitur secundum quid, id est secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ART. 8. — Nota quæ dicit Valentia: Conjunctiores secundum carnem pluribus titulis diliguntur quam alii: diliguntur enim tanquam æternæ vitæ capaces, tanquam consanguinei, tanquam concives et familiares, etc. Et hoc non solum dilectione naturali, sed etiam charitativa: nam charitas imperare potest actus aliarum amicitiarum, et eos ad finem suum supernaturalem ordinare; ergo qui sic sunt conjunctiores, debent magis diligi. — Circa istum art. notandum est quia S. Thom., tam in hoc art. quam in doctrina tota de ordine charitatis, semper loquitur quantum est ex parte charitatis, et rebus ipsis secundum se consideratis. Etenim ex circumstantia fieri potest ut iste ordo non sit servandus.

(1) Al., *et nutrimento.*

Articulus IX

Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem.

3 Sent., dist. 29, art. 7; et Virt. quæst. 2, art. 9, ad 18. et Eph. 5, lect. 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus; dicit enim Apostolus 2 ad Corinth. 12, 14 : *Non debent filii thesaurizare parentibus* (1), *sed parentes filiis*. Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 12, parum a princ. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit (habetur in Glossa ord. sup. illud Cant. 2 : *Ordinavit in me charitatem*, et est Orig. hom. 3 in Cant.) : *Primo Deus diligendus est, secundo parentes, deinde filii, post domestici.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 4 huj. quæst., ad 1, et art. 7, gradus dilectionis ex duobus pensari potest : — Uno modo **ex parte objecti** : et secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, et quod est Deo similius ; **et sic pater est magis diligendus quam filius,** quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris.

Alio modo computatur gradus dilectionis **ex parte ipsius diligentis ;** et sic magis diligitur quod est conjunctius; **et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater,** ut Philosophus dicit in 8 Eth., cap. 12, a princ. — Primo quidem quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes : pater autem non est aliquid filii ; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum ; — secundo quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso ; — tertio quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii ; — quarto quia parentes diutius amaverunt ; nam statim pater incipit diligere filium ; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. 9, 14 : *ne derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

(1) Vulgata :... *filii parentibus thesaurisare*...

Ad primum ergo dicendum quod principio debetur subjectio, reverentia et honor ; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius : et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum ; sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 32 : *Deus diligit nos ad utilitatem nostram, et suum honorem.* Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur ; ad filium autem ut ejus utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maxime provideat.

Articulus X

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

3 Sent., dist. 29, quæst. 1, art. 7, ad 4 et 5 ; et Eph. 4, lect. 7, fin.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim Philosophus dicit in 1 de Generat. animalium, cap. 19, et lib. 2, cap. 4, a med., *femina in generatione dat corpus.* Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in 1 dictum est, art. 2, quæst. 90, et quæst. 118. Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea, magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater : dicit enim Philosophus in 9 Ethic., cap. 7, in fin., et lib. 8, cap. 12, quod *matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quam patres.* Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundum illud Rom. ult., 6 : *Salutate Mariam, quæ multum laboravit in vobis.* Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater ; unde dicitur Eccli. 7, 29 : *Gemitum* (1) *matris tuæ ne oblivisca-*

Art. 10. — Nota in concl. verba *per se*, sive in quantum sermo est de amicitia quæ debetur patri et matri secundum generationis rationem : quia per accidens adesse possunt aliæ rationes in matre, quæ faciant ipsam magis diligibilem ; ut si sit bona, et habuerit diligentem curam educationis et institutionis filii : pater vero malus, nullam. (Sylvius).

(1) Vulgata :... *gemitus.*

ris. Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

— Sed contra est quod dicit Hieronymus super Ezech. (sup. illud cap. 44 : *Sabbata mea sanctificabunt*), quod *post Deum omnium patrem diligendus est pater;* et postea addit de matre.

RESPONDEO dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, in quantum est pater, an sit plus diligendus matre, in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 7; et ideo, ut Ambrosius dicit (habetur in Glossa ord.. sup. illud : *Ordinavit in me charitatem;* et est Orig., hom. 3 in Cant.) : *Boni domestici sunt malis filiis præponendi*.

Sed, **per se loquendo, pater magis est amandus quam mater.** Amantur enim pater et mater ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideo, per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem; formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri secundum generationis rationem.

Ad tertium (1) solutio patet.

ARTICULUS XI

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem.

3 Sent., dist. 29, quæst. 1, art. 7, ad 3; et Virt. quæst. 2, art. 9, ad 18.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 2, 24, dicitur quod *propter uxorem relinquet homo patrem et matrem*. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit Eph. 5, quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos*. Sed homo debet magis diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus in 8 Eth. cap. 12, ad fin., quod *in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges*. Ergo major debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

— Sed contra, est quod *vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam*, ut dicitur ad Ephes. 5. Sed corpus suum minus homo debet diligere quam proximum, ut supra dictum est, art. 5 huj. quæst. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 9 huj. quæst., gradus dilectionis attendi potest *et* secundum rationem boni, *et* secundum conjunctionem ad diligentem. — **Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor,** quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni.

Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. 19, 6 : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori; sed quantum ad unionem carnalis copulæ, et cohabitationis, relictis omnibus, homo adhæret uxori.

Ad secundum dicendum quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis; et quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

— Ad argum. *Sed contra*, dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly *sicut* importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

(1) Ita exempla omnia, præter Patavina. In Mss. deest solutio ad tertium. — Edit. autem Patav. sic ex Cajetani Commentariis habent : *Ad tertium dicendum quod major excellentia principii in patre præponderat majori labori matris in generatione : quoniam ratio boni magis attenditur in objecto per se dilectionis, quam ratio difficilis, seu laboriosi.*

ARTICULUS XII

Utrum homo debeat diligere magis benefactorem quam beneficiatum.

1 Sent., dist. 29, art. 7, ad 2; et 9, Eth., lect. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Dicit enim Augustinus in lib. de catechizandis Rudibus, cap. 4, circ. princ. : *Nulla major est provocatio ad amandum quam prævenire amando ; nimis enim durus est animus qui dilectionem etsi non vult impendere, nolit rependere.* Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Præterea, tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, et post eum pater, ut Hieronymus dicit, sup. illud Ezech. 44 : *Sabbata mea sanctificabunt.* Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 7, in princ., quod *benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 9 et 11 huj. quæst., aliquid diligitur magis dupliciter : *uno* modo quia habet rationem excellentioris boni ; *alio* modo ratione majoris conjunctionis. — **Primo quidem modo benefactor est magis diligendus,** quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est art. 9 hujus quæst.

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in 9 Ethic., cap. 7, per quatuor rationes. — Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris ; unde consuevit dici de aliquo : *Iste est factura illius.* Naturale est autem cuilibet ut diligat opus suum : sicut videmus quod poetæ diligunt poemata sua ; et hoc ideo quia unumquodque diligit suum *esse*, et suum *vivere*, quod maxime manifestatur in suo *agere*. — Secundo quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in benefaciato aliquod bonum, et e converso ; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile, tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis ; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. — Tertio quia ad amantem pertinet agere ; vult enim et operatur bonum amato ; ad amatum autem pertinet bonum pati ; et ideo excellentius est amare ; et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. — Quarto quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, plus diligimus ; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus ; et ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus ; et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus ; et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recipimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS XIII

Utrum ordo charitatis remaneat in patria.

3 Sent., dist. 31, quæst. 2, art. 3, quæst. 1 et 12 ; et Virt. quæst. 2, art. 9, ad 12.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in lib. de vera Religione, cap. 48, circ. princ. : *Perfecta charitas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus.* Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult

ART. 13. — Concl. articuli a Sylvio positæ : 1. In patria, Deus omnino super omnia diligetur, quia eo perfecte fruemur. Ad hunc ordinem, pertinere Christum Dominum, non tantum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem. 2. Post Deum unusquisque simpliciter magis diligit seipsum quam proximum etiam meliorem ; minus tamen ex parte objecti. 3. In patria non erit idem ordo diligendi proximos qui est in via ; sed unusquisque magis diliget sanctiorem, non habita ratione, an sit propinquus an extraneus. Etenim totus ordo dilectionis Beatorum observabitur per comparationem ad Deum. Sed tamen, omnibus æqualibus, videtur quod parens magis diligetur, quia præter æqualem cum Deo conjunctionem aliæ sunt dilectionis causæ honestæ, ut sic parens pluribus modis diligatur.

jamus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur; ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit; tunc enim implebitur quod dicitur 1 ad Cor. 15, 28: *Ut sit Deus omnia in omnibus.* Ergo magis diligetur qui est Deo propinquior, et ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et ita extraneum quam conjunctum.

— Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis supra positus, art. 2, 3 et 4 huj. quæst., ex ipsa natura procedit. Omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

RESPONDEO dicendum quod **necesse est ordinem charitatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus.** Hoc enim simpliciter erit tunc quando homo perfecte eo fruetur.

Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur, quia, sicut supra dictum est, art. 7 et 9 huj. quæst., dilectionis gradus distingui potest *vel* secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, *vel* secundum intensionem dilectionis. — **Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos.** Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundum divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris (1) et virtutem et præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum etiam meliorem, quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut supra dictum est, art. 7 et 9 huj. quæst. Et ad hoc etiam donum charitatis unicuique confertur a Deo ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum: unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior sibi habeatur ad unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quamcumque necessitudinem provideat magis quam alieno: ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. — **Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget;** non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. — **Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.**

Ad primum ergo dicendum quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis, quanto perfectior est charitas; quia perfectio charitatis (1) ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius (2), ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

(1) Ita Nicolaius, edit. Patav. cum Mss.— Al., *meliorem.*

QUÆSTIO XXVII

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actu charitatis; — et primo de principali actu charitatis, qui est dilectio; — secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo: 1° quid sit magis proprium charitatis, utrum amare, vel amari; 2° utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia; 3° utrum Deus sit propter seipsum amandus; 4° utrum possit in hac vita immediate amari; 5° utrum possit amari totaliter; 6° utrum ejus dilectio habeat modum; 7° quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum; 8° quid sit melius, utrum diligere Deum vel proximum.

QUÆST. 27. — Actus seu effectus charitatis sunt septem, quos in sequentibus auctor explicat. Primus et principalis est dilectio: secundariorum sunt tres interni, gaudium, pax et misericordia, et tres externi, beneficentia, eleemosyna et correptio fraterna.

(1) Al., *perfectior charitas.*

(2) Ita Mss. et editi passim.— Cod. Cam., *ad perfectionem sui ipsius.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod charitatis sit magis proprium amari quam amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus in 8 Ethic., cap. 8, in princ., *multi magis volunt amari quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi.* Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Præterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, 1 Poster. text. 5. Sed homines propter hoc quod amantur, amant; dicit enim Augustinus in lib. de catechizandis Rudibus, cap. 4, in princ., quod *nulla est major provocatio ad amandum quam prævenire amando.* Ergo charitas magis consistit in *amari* quam in *amare*.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 8, a princ., quod *magis existit amicitia in amare quam in amari.* Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in *amare* quam in *amari.*

RESPONDEO dicendum quod amare convenit charitati, in quantum est charitas. Charitas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quod **charitati magis convenit amare quam amari**. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quam quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum: — primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimo, si non amant et amentur, vituperantur. — Secundo quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit, in eodem libro, loc. cit., *filios suos dant nutrici, et amant quidem, redamari autem non quærunt, si non contingat.*

Ad primum ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles, sed ex eo quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes; secundum tamen proportionem amati: non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit, sicut ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit ibidem, *homines volunt amari, in quantum volunt honorari.* Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis: sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum quod propter *amari* aliqui amant; non ita quod amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens quod homo amet.

ARTICULUS II.

Utrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.

3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 1, corp., et ad. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim Philosophus. in 2 Rhetoricæ, cap. 4, in princ., quod *amare est velle alicui bonum.* Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quam benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 1. Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quam benevolentia.

3. Præterea, Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum — primum est quod homo velit amico bonum; — secundum est quod velit ei *esse et vivere*; — tertium est quod ei delectabiliter convivat; — quartum est quod eadem eligat; — quintum est quod ei condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

ART. 2. — Ad verba Philosophi « *non habet distinctionem* » Nicolai ponit *distentionem* et ait : « Ex græco διάτασιν, non ut inepte in quibusdam impressis tantum *distinctionem*; dicitur autem *distentio* quasi vehemens quædam propensio vel tendentia in amotum, per metaphoram corporalium ad quæ habenda distendimur, vel totum corpus extendimus, quando ea vehementer cupimus ». — Notandum in hoc art. quod idem actus quantum ad substantiam dicitur charitatis et benevolentiæ : sed tamen nomine charitatis vel amoris, aliquid divinius significatur, quam nomine benevolentiæ. Importat enim amor unionem affectus impetuose tendentis in Deum (Bannes). — Nota ergo quod hæc definitio : « Amare est velle bonum alicui, non continet totum, sed principale pertinens ad amorem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in eodem libro, cap. 5, quod *benevolentia neque est amicitia neque est amatio, sed est amicitiæ principium.* Sed charitas est amicitia, ut supra dictum est, quæst 23, art. 1. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

RESPONDEO dicendum quod benevolentia proprie dic tur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autem amoris habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ; et ideo Philosophus in 9 Ethic., cap. 5, ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia *non habet distinctionem et appetitum*, id est, aliquem impetum inclinationis; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine; benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolentia; importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unitum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum. **Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus charitatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectus,** et propter hoc Philosophus dicit ibid., quod *benevolentia est principium amicitiæ.*

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi definit *amare*, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum; quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum quod in tantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit propter se ipsum ex charitate diligendus.

4 Sent., dist. 2, quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2; et Opusc. 61, cap 7, 8, 9 et 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam hom. (11 in Evang. in princ.): *Ex his quæ novit animus, discit incognita amare.* Vocat autem *incognita* intelligibilia et divina, *cognita* autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt* (1), *intellecta conspiciuntur.* Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, *spes generat charitatem*, ut dicitur in Glossa (interlin. sup. illud: *Abraham genuit Isaac*, Matth. 1): *Timor etiam charitatem introducit*, ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan.,

---

ART. 3. — Ad fidem pertinens est licere Deo servire, sive ipsum diligendo, sive alia virtutum opera exercendo propter mercedem seu intuitu mercedis æternæ (Cfr. S. Thomas 3 Sent., dist. 29, art. 4; et S. Bonavent. dist. 27, art. 2, quæst. 2. Sed nota cum Sylvio quod non licet diligere Deum aut alia bona opera facere intuitu mercedis tanquam finis, si merces intelligatur esse finis rei amatæ, hoc est Dei; nec Deum diligere propter mercedem, ut vita æterna vel constituatur finis omnino ultimus nostræ dilectionis, vel sic propter eum diligamus Deum, ut alias non essemus eum dilecturi. — Quoad mercedem temporalem, Toletus ponit sequentes conclusiones: Opera bona etiam ex præcepto licet facere ob finem creatum etiam temporalem, tanquam accessorium. Etiam ipsum Deum amare licet ob finem creatum sed accessorium. In oratione enim dominica, petimus panem quotidianum, et Ecclesia orat pro frugibus terræ conservandis et augendis, etc.

S. Script. — Gen. 15, 2 et 28, 20; Deut. 30, 20; 1 Paralip. 28, 8; Ps. 118, 112; Matth. 5, 12, et 19, 29; 1 Corint. 9, 25; Coloss. 1, 5, et 3, 23; Hebr. 11; Apoc. 2, 10.

Definit. Eccl. — Trident. Sess. 6, cap 11:... Constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ adversari, qui dicunt, justum in omni opere bono saltem venialiter peccare; aut quod intolerabilius est, pœnas æternas mereri: atque etiam eos qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando, et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam: cum scriptum sit: « Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem »: et de Moyse dicat Apostolus, quod respiciebat in remunerationem. *Ibid. can.* 31: Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anat. sit. — *Proposit. damn. ab Alexandro VIII*, 10 *et* 13 *(vide supra quæst.* 19, *art.* 4). — *Officia Ecclesiæ: Antiph.:* Tradiderunt corpora sua propter Deum ad supplicia, ut hæredes fierent in domo Domini. *Et iterum:* Omnes sancti quanta passi sunt tormenta, ut securi pervenirent ad palmam. *Hymn.:* Permanent immobiles, vitæ perennis gratia.

(1) Vulgata: *Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quæ....*

tract. 9, ante med. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo; timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

— Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctrina, cap. 4, in princ., *frui est amore inhærere alicui propter seipsum.* Sed *Deo fruendum est,* ut eodem libro, cap. 5, dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

Respondeo dicendum quod ibi *propter* importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid *propter alterum* diligendum. — Secundum quidem genus causæ *finalis,* sicut diligimus medicinam propter sanitatem; — secundum autem genus causæ *formalis,* sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis; — secundum autem causam *efficientem,* sicut diligimus aliquos, in quantum sunt filii talis patris; — secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ *materialis,* dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incœpimus, non propter illa beneficia amamus amicum, sed propter ejus virtutem.

Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis.

Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum quod *ex his quæ animus novit, discit incognita amare;* non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan. 4, 42: *Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi.*

Ad tertium dicendum quod spes et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex supra dictis patet, quæst. 17, art. 8, et quæst. 19, art. 4, 7 et 10.

Articulus IV.

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

1 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 1, et dist. 34, quæst. 1, ad 1; et Ver. quæst. 10, art. 2, ad 6; et Virt. quæst. 2, art. 2 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. *Incognita* enim *amari non possunt,* ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 1, et 2. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita; quia *videmus nunc per speculum in ænigmate,* ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum quam cognoscere ipsum; *qui* enim *adhæret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est* (1), ut dicitur 1 ad Cor. 6, 17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

3. Præterea, homo a Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Is. 59, 2: *Peccata vestra* (2) *diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate. quam Deum immediate cognoscere.

— Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica; et evacuatur in patria, ut patet 1 ad Corinth. 13. Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediate Deo adhæret.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, part. 1, quæst. 82, art. 2, et quæst. 84, art. 7, actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit in res (3) secundum conditionem (4) ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis.

Est autem ipse ordo rerum talis secundum se,

Art. 4. — In hoc art. intendit S. Thomas assignare differentiam inter cognitionem Dei in hac vita et dilectionem Dei etiam in hac vita.

(1) **Vulgata**: *Qui autem adhæret Domino, unus spiritus est.*

(2) Vulgata: *Iniquitates vestræ diviserunt....*

(3) Al., *in re.*

(4) Al., *cognitionem.*

quod Deus est propter seipsum cognoscibilis e diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quem alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora, et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum.

Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia; et secundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium in lib. de div. Nom., cap. 1, lect. 2 et 3.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum quod quia dilectio Dei est majus aliquid quam ejus cognitio, maxime secundum statum viæ, ideo præsupponit ipsam; et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis; dum cognitio a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum quod per charitatem tollitur aversio a Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem; et ideo charitas est quæ diligendo, animam immediate Deo conjungit spiritualis vinculo unionis.

Articulus V.

Utrum Deus possit totaliter amari.

3 Sent., dist. 27, quæst. 3, art. 2; et Virt. quæst. 2, art. 10, ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., lect. 9. circ. fin. Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est major* (1) *corde nostro,* ut dicitur 1 Joan. 3, 20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum quod cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi : — Uno modo ut **modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus,** quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet.

Alio modo potest intelligi ita quod **totalitas referatur ad diligentem ; et sic etiam Deus totaliter diligi debet,** quia ex toto *posse* suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Tertio modo potest intelligi **secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ; et hoc non potest esse;** cum enim unumquodque in tantum diligibile sit, in quantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio *ad objecta* : — nam primæ tres objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum ; — ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

Articulus VI

Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

3 Sent., dist. 27, quæst. 3, art. 3; et Virt. quæst. 2, art. 2, ad 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum in lib. de Nat. boni, cap. 3 et 4. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. 3, 14 : *Super omnia charitatem habete.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Eccl., cap. 8, parum a princ. : *Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio, et amore Domini mei.* Frustra autem quæreret mo-

Art. 5. — Quæstio hæc communis est charitati viæ, et charitati patriæ, quia est de amari ex charitate absolute. Et propterea non oportet discutere, quomodo ex parte diligentis, Deus totaliter diligatur : quia etsi hic non fit, sufficit quod fiat in patria (Cajetanus).

(1) Vulgata : *Major est Deus..*

dum, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit 4 super Genes. ad litt., cap. 3, circ. med., *modus est quem unicuique propria mensura præfigit.* Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum a ratione præfixum, secundum illud Rom. 12, 1 : *Rationabile obsequium vestrum;* ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

— Sed contra est quod Bernardus dicit in lib. de diligendo Deum, cap. 1, in princ., quod *causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini, in arg. 3, modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato ; aliter tamen, et aliter : in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum ; in mensuratis autem invenitur secundum aliud (1), id est in quantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum ; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quæ appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in 2 Physic., text. 89. Et ideo finis secundum seipsum habet modum ; ea vero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, a med., *appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino;* eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus ; non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest ; sed medicinæ imponit terminum, non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem ; quam quidem proportionem si medicina excederet vel ab ea deficeret, esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 6, et ideo **in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus ; sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est ; et ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.**

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud ; et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud ; et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem sudjungit, cap. 8, *modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur*, id est, ut diligatur quantumcumque potest diligi ; et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum quod affectio illa cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis : et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat, secundum illud psalm. 72, 27 : *Mihi adhærere Deo bonum est;* exteriores autem actus sunt sicut ad finem ; et ideo sunt commensurandi et secundum charitatem, et secundum rationem.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *secundum aliquid.*

ARTICULUS VII

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum.

Inf., art. 8, ad 7; et 3 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 3, et art. 4, ad 3; et Virt. quæst. 2, art. 8, corp., fin., et ad 17.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth. 5, 46 : *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

2. Præterea, tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit in Enchir., cap. 73 ; diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quam amicum.

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum, quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur 1 Corinth. 3, 8. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

— Sed contra est quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem ; amicus autem,

ART. 7. — Partem negantem tenent Durandus et quidam alii, contra S. Thom.

qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

RESPONDEO dicendum quod ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, sicut supra dicium est, quæst. 25, art. 1. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt : — Uno modo ex parte proximi qui diligitur; — alio modo ex parte rationis propter quam diligitur.

Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici; quia amicus et melior est, et magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni ; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est ; unde et ejus oppositum est deterius ; pejus enim est odire amicum quam inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. — Primo quidem quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus ; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. — Secundo quia præsupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet, usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus ; sicut et virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora ; ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos quam remotos ; et quantum ad hoc **dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Domini est per se intelligendum : tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici ; et hoc videtur accidere quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi ; ultima vero ex parte eorum quæ diliguntur.

ARTICULUS VIII

Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Inf., quæst. 132, art. 2, corp. ; et 3 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 4 ; et Quodl. 6, art. 2. corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Roman. 9, 3 : *Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Præterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est art. præc. Sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur 1 Joan. 4, 19. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meritorium ; quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum ; quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

— Sed contra est quia *propter quod unumquodque tale, illud magis.* Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

RESPONDEO dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter : — **Uno modo ut seorsum consideretur utraque dilectio, et tunc non est dubium quin dilectio Dei sit magis meritoria** ; debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus ; unde et diligenti Deum merces promittitur. Joan. 14, 21 : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo...., et manifestabo ei meipsum* (1).

Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur ; dilectio autem proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum ; et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei ; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ,

ART. 8. — Nota solutionem ad 3, contra eos, qui totam vel præcipuam rationem et quantitatem meriti considerant ex difficultate operis. Et hoc est commendandum memoriæ, quia pluries oportet uti.

(1) Vulgata : *Qui autem diligit me diligetur a Patre meo et ego diligam eum, et manifest....*

quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam ; quia *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum*, 1 Joan 4, 21. **Et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.**

Ad primum ergo dicendum quod secundum unam Glossæ (ord. Lyrani) expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis ; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis ; unde in hoc non est imitandus. — Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in lib. 1 de Compunctione, cap. 8, circ. princ., et hom. 16 in Epist. ad Roman. a princ., quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum quam Deum ; sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum ; et ita deficit a vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum ; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit rationem meriti et virtutis *bonum* quam *difficile*. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII

DE GAUDIO. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio : — et primo de effectibus interioribus ; — secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt : — Primo de gaudio ; — secundo de pace ; — tertio de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum gaudium sit effectus charitatis ; 2° utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam ; 3° utrum illud gaudium possit esse plenum ; 4° utrum sit virtus.

Quæst. 28. — Gaudium species quædam est delectationis generaliter sumptæ. Nam delectatio est communis rationalibus et irrationalibus, cum sit motus animæ quiescentis in eo bono, quod vel secundum naturam, vel secundum rationem concupiscitur. Gaudium vero solum convenit ratione utentibus cum sequatur rationem, et sit actus voluntatis. Alioquin si delectatio strictius accipiatur, tam ipsa, quam gaudium, sunt species delectationis generaliter dictæ. Gaudium generaliter est actus voluntatis, quo quis ita fertur in bonum, ut in illo quiescat. Et sic ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, juxta doctrinam Auctoris, quæst. 35, art. 2. Sed in præs. quæst. non sumitur tam generaliter, ut ex articulis patebit (Sylvius).

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis.

Inf., quæst. 35, art. 2 et 3, corp. ; et 3 part., quæst. 89, art. 6, corp. ; et Mal. quæst. 10, art. 2, corp. ; et Opusc. 4, cap. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus : *Quamdiu* (1) *enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino*, ut dicitur 2 ad Corinth. 5, 6. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea, per charitatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. 5, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo magis est effectus charitatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet, quæst. 17, art. 6. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. 12 : *Spe gaudentes.* Non ergo causatur ex charitate.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundum illud Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca, et potus, sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo charitas est causa gaudii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 25, art. 1 et 2, et 3, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium, et tristitia ; sed contrario modo. — Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur ; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. — E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum

(1) Vulgata : *Dum sumus....*

illud 1 Joan. 4, 16 : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo **spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.**

Ad primum ergo dicendum quod quamdiu sumus in corpore, dicimur *peregrinari a Domino* in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem ; unde et Apostolus subdit ibidem : *Per fidem enim ambulamus et non per speciem.* Est autem præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde ejusdem rationis est quod talis luctus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo, quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter : *uno* modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato ; *alio* modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis participatur. — Primum autem gaudium melius est ; et hoc procedit principaliter ex charitate, — sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem ; quamvis etiam ipsa fruitio vel perfecta vel imperfecta secundum mensuram charitatis obtineatur.

Articulus II

Utrum gaudium spirituale quod ex charitate causatur recipiat admixtionem tristitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi ad charitatem pertinet, secundum illud 1 ad Cor. 13 6 : *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundum illud Rom. 12, 15 : *Gaudete* (1) *cum gaudentibus, flete cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius, hom. 34 in Evang., aliquant. a med., est *ante acta mala flere, et flenda iterum non committere.* Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philip. 1, 23 : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundum illud psal. 119, 5 : *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est !* Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

— Sed contra est quod gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap. 8 : *Non habet amaritudinem conversatio illius;* ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

Respondeo dicendum quod ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est, art. præc., ad 3. — **Unum quidem principale, quod est proprium charitatis,** quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato ; **et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur,** sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere ; et ideo Apostolus dicit ad Philip. 4, 4 : *Gaudete in Domino semper.*

Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur a nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium ; **et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ,** prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tanquam nos ipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni ; et ideo in tantum facit charitas condolere proximo, in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaiæ 59, et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad tertium dicendum quod quamvis in incolatu hujus miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem ; tamen hujus vitæ miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria ; et ideo hæc etiam tristitia, qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

Articulus III

Utrum spirituale gaudium quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spirituale gaudium quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quanto enim majus gaudium de Deo habemus, tanto gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de

(1) Vulgata, *gaudere* et *flere.*

Deo gaudeatur ; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita et vis appetitiva ejusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

— Sed contra est quod Dominus discipulis dicit, Joan. 15, 11 : *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

RESPONDEO dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter : — Uno modo **ex parte rei de qua gaudetur**, ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi ; **et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso** ; quia gaudium Dei est infinitum ; et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei : cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum.

Alio modo **potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis**. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 25, art. 1 et 2, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet, quæst. 24, art. 4 et 7. Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud psal. 102 : *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quiescit desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde **gaudium beatorum est perfecte plenum. Et etiam superplenum**, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint. *Non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se* (1), ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 9. Et hoc est quod dicitur Luc. 6, 38 : *Mensuram bonam et supereffluentem* (2) *dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intra in ipsum, secundum illud Matth. 25, 21 : *Intra in gaudium Domini tui.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur ; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis, quia uniuscujusque desiderium plene quietabitur ; erit tamen gaudium unius majus quam alterius, propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantum cognoscatur res, quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est in corp. Unde et Apostolus dicit ad Coloss. 1, 9 : *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, et intellectu spirituali.*

(1) Vulgata : *Nec in cor... Deus, iis qui diligunt illum.*
(2) Vulgata:.. *Bonam, et coagitatam, et supereffluentem...*

ARTICULUS IV

Utrum gaudium sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passiones quædam, quarum objectum est *bonum*, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum ; sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus, secundum illud ad Philip. 4, 4 : *Gaudete in Domino semper.* Ergo gaudium est virtus.

— Sed contra est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 57, 60 et 62.

RESPONDEO dicendum quod virtus, sicut supra dictum est 1-2, quæst. 55. art. 2 et 4, est habitus quidam operativus, et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem ac-

ART. 4. — Adverte in resp. ad 1, gaudium non esse virtutem, etiamsi tristitia sit vitium, quia gaudium oritur ex speciali virtute ; tristitia vero non derivatur ex aliquo speciali vitio, sed ex generali radice vitiorum, quæ est inordinatus amor sui.

tum ; est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori ; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt, 1-2, quæst. 25, art. 2 et 4, quod amor est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex qua sequitur et desiderium, et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio, nec a desiderio, sed a dilectione ; et dicitur charitas. Sic ergo **gaudium non est aliqua virtus a charitate distincta, sed est quidam charitatis actus, sive effectus** ; et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. 5.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui ; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est 1-2, quæst. 77, art. 4, et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est in corp., et art. 2 hujus quæst., sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum quod spes consequitur ex amore, sicut et gaudium ;sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet *arduum* et *possibile* adipisci : et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum quod in tantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum est actus charitatis, licet non sit primus actus ejus.

QUÆSTIO XXIX

DE PACE. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de pace ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum pax sit idem quod concordia ; 2° utrum omnia appetant pacem ; 3° utrum pax sit effectus charitatis ; 4° utrum pax sit virtus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pax sit idem quod concordia.

3, Sent., dist. 27, quæst. 2, art 1, ad 6; et 2 ad Thess. 3, lect. 2, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, 19 de Civit Dei, cap. 13, in princ., *Pax hominum est ordinata concordia.* Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit ; dicit enim Dionysius, 11 cap. de div. Nom., in princ., quod *pax est omnium unitiva, et consensus operativa.* Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ et paci, scilicet dissensio ; unde dicitur 1 ad Cor. 14, 33 : *Non est dissensionis Deus, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

— Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur Isa. 48, 22. Ergo pax non est idem quod concordia.

RESPONDEO dicendum quod pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia ; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. — Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas ; sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5, 17 : *Caro concupiscit adversus spiritum.* — Alio modo in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis ; non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult ; et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum (1), quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde **concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium ; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium ; et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est vere pax ; quia non servatur ordo utriusque

(1) Ita codices, et edit. passim. — Cod. Alcan. : *Quamdiu et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum.*

concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quod *pax est tranquillitas ordinis ;* quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

Articulus II

Utrum omnia appetant pacem.

3, Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 3, ad 5 ; et 4 Sent.. dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 4; et Ver. quæst. 22, art. 1, ad 12 ; et Dion. 11, lect. 1, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim secundum Dionysium, cap. 11 de div. Nom. in princ., est *unitiva consensus*. Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala ; alioquin Dominus non diceret Matth. 10, 34 : *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur ; alioquin frustra Dominus mandaret Marc. 9, 49 : *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 19, de Civit. Dei. cap. 12 et 14, in princ., quod *omnia pacem appetunt*. Et idem etiam dicit Dionysius, cap. 11 de div. Nom., lect. 2 et 3.

Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus, quod appetit, assecutionem ; et per consequens remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius; et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo **necesse est quod omne appetens appetat pacem, in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille, et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis,** quam Augustinus, lib. 19 de Civit. Dei, cap. 13, circ. princ., definit *tranquillitatem ordinis*.

Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis ; et ideo Dionysius dicit quod *pax est operativa et consensus et connaturalitatis ;* ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quærunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est in corp. art., non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tamquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

Ad tertium dicendum quod pax consistit in quietatione et unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis ; ita etiam et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni ; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet ; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, et non vera ; unde dicitur Sap. 14, 22 : *In magno viventes inscientiæ bello tot et tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum quod cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte ; ita est duplex pax vera. — Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno ; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud psal. 147, 14 : *Qui posuit fines tuos pacem.* — Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo ; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus, et extra, quæ perturbant hanc pacem.

Articulus III.

Utrum pax sit proprius effectus charitatis.

3 par., quæst. 89, art. 7, corp.; et Mal. quæst. 10, art. 2, corp.; et Virt. quæst. 2, art. 2, ad 5; et Opusc. 4, cap. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 3. — Ergo conclude, pacem veram esse tantum in habentibus charitatem, tanquam charitatis proprius effectus.

pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate; videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (ut videre est epist. 27, 40, 71, al. 8, 9, 11, inter op. August). Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. 15. Ergo videtur quod pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ, secundum illud Isa. 32, 17: *Et erit opus justitiæ pax*. Ergo non est effectus charitatis.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 118, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam.*

RESPONDEO dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est art. 1 hujus quæst. Quarum **una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius; et utramque unionem efficit charitas.** — Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. — Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nos ipsos; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius; et propter hoc inter amicabilia unum ponitur *identitas electionis*, ut patet in 9 Ethic., cap. 4, a princ., et Tullius dicit in lib. de Amicitia, ant. med., quod *amicorum est idem velle, et nolle.*

Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens; et secundum hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum quod sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 9, in princ., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, præcipue in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci; quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem: procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum, in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum quod pax est *opus justitiæ* indirecte, in quantum scilicet removet prohibens; sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

ARTICULUS IV

Utrum pax sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet Marci 9, 49: *Pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. 5, 9: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet ad Galat. 5. Ergo pax est virtus.

— Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit 16 de Civ. Dei, cap. 11. Ergo pax non est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et alia rarefactiva; sed omnes actus

---

ART. 4. — Quod in resp. ad 1 dicit: « Pacem esse actum charitatis » intelligendum videtur causaliter, quia nimirum pax sequitur ex actu charitatis. Aut nomine pacis intelligitur amor cum quietatione appetitus: nam « pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris; dicit enim quasi quietationem appetitus » ait B. Thomas in 3 Sent. dist. 27, quæst. 1, art. 3 ad 5. Quod in eadem resp. ait, dari præceptum de pace habenda, verum est: partim quia datur præceptum de actibus, ex quibus sequitur pax: partim quia præceptum est, ut studeamus paci acquirendæ et conservandæ (Sylvius).

hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam.

Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est art. præc., **non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas**; sicut etiam de gaudio dictum est quæst. præc. art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis; et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est 1-2, quæst. 69, art. 1 et 3. Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio *ad secundum*.

Ad tertium dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus; et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam acedia vel invidia ratione gaudii, et dissensio ratione pacis.

QUÆSTIO XXX

DE MISERICORDIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de misericordia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur; 2° quorum sit misereri; 3° utrum misericordia sit virtus; 4° utrum sit maxima virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, quæst. 19, art. 1, et 1-2, quæst. 79, art. 1, ad 4 et part. 1, quæst. 48, art. 6, culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 8, a med.; quod *dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis.* Ergo malum, in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum magis (1) provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., loc. cit. Ergo malum non est proprie provocativum misericordiæ.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 14, quod *misericordia est species tristitiæ.* Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 9 de Civit. Dei, cap. 5, ante med., *misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua utique, si possimus, subvenire compellimur.* Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult (2). Nam, sicut Augustinus dicit. 13 de Trinit., cap. 5, in fin., *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male* (3) *vult.* Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quæ non vult.

Tripliciter autem aliquis vult aliquid: — uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; — alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; — tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari.

Sic ergo motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. — Primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis scilicet mala corruptiva et contristantia; quorum contraria homines naturaliter appetunt; unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 8, in princ., quod *misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo.* — Secundo **hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis**; unde et Philosophus ibidem dicit quod *illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa,* ut puta cum aliquod malum evenit unde sperabatur bonum. — Tertio autem **sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem**; puta si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem libro, ibid., quod *misericordia est maxime super malis ejus qui indignus patitur.*

Ad primum ergo dicendum quod de ratione culpæ est quod sit voluntaria; et quantum ad hoc

---

Quæst. 30. — Misericordia, si vocis etymon spectes, dicitur a miseria et corde, ut habere misericordiam, sit habere miserum cor super tristitia alterius. Hinc, misericordia definiri solet « esse compassio seu tristitia de miseria aliena »; quanquam compassio et miseria non videantur esse de conceptu essentiali misericordiæ; sed in ea includuntur, quatenus reperiuntur in nobis. Sed hanc descriptionem retinemus, quia loquimur de miseria prout in hominibus reperitur: sic enim importat dolorem de miseria aliena (Sylvius).

(1) Ita editi omnes cum nonnullis codicibus. — Codd. Camer. et Alcan. omittunt *magis*, optime.

(2) Ita codices — Editi omnes: *Quod vult, et quod pertinet ad justitiam.*

(3) Al., *mali.*

non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, in quantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis ; et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam homil., 34 in Evang., parum a princ., quod *vera justitia non habet dedignationem,* scilicet ad peccatores, *sed compassionem ;* et Matth. 9, 36, dicitur : *Videns Jesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.*

Ad secundum dicendum quod quia misericordia est compassio miseriæ alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quamdam similitudinem ; sicut et justitia, secundum quod in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur 5 Ethic., cap. ult. Et secundum hoc dicitur Eccli. 30, 24 : *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis ; ita etiam si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis : et secundum hoc Philosophus dicit quod *dirum est expulsivum miserationis.*

Ad tertium dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe (1) et memoria malorum sequitur tristitia ; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, in quantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

ARTICULUS II.

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3 Sent., dist. 27, quæst. 3, art. 3, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in psalm. 144, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur. Sed hoc est falsum ; dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 8, circa princ., quod *qui ex toto perierunt, non miserentur.* Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum (1) pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem quod *illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur.* Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

— Sed contra est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ ; unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicetur quæst. 35, art. 1, ad 2. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

RESPONDEO dicendum quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est art. præc., ex hoc quod aliquis misereatur, ex hoc contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, in tantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam.

Hoc autem contingit dupliciter : uno modo secundum unionem affectus ; quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum ; et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, circa princ., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico ; et Apostolus dicit ad Rom. 12, 15 : *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat ; et ideo Philosophus dicit in 2 Rhetoric., cap. 8, quod homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, et similes ; quia per hoc fit eis æstimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi, sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, et in tantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo **semper defectus est ratio miserendi, vel in quantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.

ART. 2. — Dicit defectum ex parte miserentis, esse rationem miserendi ; quæ doctrina non sic est accipienda, quasi defectus qui ad misericordiam movet, subjective sit in miserente ; sed satis est quod in eo sit vel esse possit secundum rem, aut saltem secundum considerationem. Deus autem maxime est misericors, etiamsi sit expers omnis defectus, quia propter amorem quo nos amat tanquam aliquid sui, sive tanquam suas creaturas, considerat nostros defectus, eosque apprehendit, non quidem ut suos proprios sed ut miserias eorum qui ad se pertinent ; atque ita movetur ad misericordiam, id est ad voluntatem istas miserias sublevandi (Sylvius).

(1) Scilicet *ex metu.*

(1) Nicolaius, *perfectum.*

Ad secundum dicendum quod illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid; et ideo non miserentur; similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriæ passioni, quod non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam: quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini æstimationem quod sit aliquid (1) in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverb. 27, 4: *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos; unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., parum a princ., quod *falsa justitia*, scilicet superborum, *non habet compassionem, sed dedignationem*.

Articulus III

Utrum misericordia sit virtus.

1-2, quæst. 59, art. 1, ad 3; et 3 Sent., dist. 23, quæst. 3, art. 3, quæst. 2, ad 2; et Mal. quæst. 10, art. 2, ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap 4 vel 5, a med. Electio autem est *appetitus præconsiliati*, ut in eodem lib. (vel potius lib. 3, cap. 3 in fin.) dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii, in Catil., in princ. Orat. Cæsar.: *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet: non enim animus facile verum providet, ubi ista officiunt*. Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 9, in princ. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in 2 Rhet., ibid. Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 4, et quæst. 29, art. 4. Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto; similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad justitiam), nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in 2 Ethic., cap. 7 vel 8. Ergo misericordia non est virtus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 5, ante med.: *Longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est*. Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. — Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi; et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus. — Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 5, circa med., quod *iste motus animi* (scilicet misericordia) *servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut conservetur justitia, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*. Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, 1-2, quæst. 59, art. 4 et 5, consequens est **misericordiam esse virtutem**.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, secundum quod est passio ratione non regulata; sic enim impedit consilium rationis, dum facit a justitia discedere.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundum quod utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, in quantum æstimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, in quantum æstimat aliquos digne pati, et tristatur, si indignis bene accidat; et utrumque est laudabile, et *ab eodem more descendens*, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericor-

---

Art. 3. — Responsio B. Thomæ, eaque cæteris probabilior est: misericordiam esse virtutem specialem a charitate distinctam. Loquitur de misericordia, non secundum quod est passio appetitus sensitivi, sed quatenus pertinet ad appetitum intellectivum seu voluntatem: quo modo definiri potest quod misericordia sit virtus, qua inclinamur ad succurrendum egenis seu miseris. — Concl. in solut. ad 4: Misericordia secundum quod est virtus est virtus moralis circa passiones existens, et reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur nemesis.

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi negantem particulam omissam a scribis putant; unde habet editio Patav. 1712: *Non sit aliquid*, etc.

diæ opponitur invidia, ut infra dicetur, quæst. 36, art. 3.

Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis ; et ideo non requirunt alias virtutes quam charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens ; et reducitur ad illam medietatem quæ dicitur nemesis ; quia *ab eodem more procedunt* ut in 2 Rhetor., cap. 9, in princ., dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones ; quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant ; et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV

Utrum misericordia sit maxima virtutum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Oseæ 6, et Matth. 12, 7 : *Misericordiam volo, et non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud 1 ad Tim. 4 : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii : *Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est.* Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut Philosophus dicit. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem ; quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia, quia de Deo dicitur in psal. 44, 9 : quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus ;* unde et Lucæ 6, 36, Dominus dicit : *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

— Sed contra est quod Apostolus, ad Col. 3, 14, cum dixisset : *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ*, etc., postea subdit : *Super omnia charitatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum.

RESPONDEO dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter : uno modo secundum se ; alio modo per comparationem ad habentem. — **Secundum se quidem misericordia maxima est** ; pertinet enim ad misericordiam quod aliis effundat, et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet ; et hoc maxime superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo ; et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari. — **Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se.** Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia ; per quam defectus proximorum supplet. Sed **inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia**, sicut etiam est potioris actus ; nam supplere defectum alterius, in quantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad primum ergo dicendum quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris ; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.*

Ad secundum dicendum quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera ; interior tamen affectio charitatis, qua conjungimur Deo, præponderat et dilectioni, et misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum quod per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti ; et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

QUÆSTIO XXXI

DE BENEFICENTIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus charitatis ; — et primo de beneficentia ; — secundo de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ ; — tertio de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum beneficentia sit actus charitatis ; 2° utrum sit omnibus benefaciendum ; 3° utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum ; 4° utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum beneficentia sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim

ART. I. — Beneficentia est actus charitatis : quia in actu

maxime habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundum illud Job 35, 7: *Quid dabis* (1) *ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Præterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad justitiam; quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

— Sed contra, charitas est amicitia quædam, ut dictum est quæst. 23, art. 1. Sed Philosophus in 9 Ethic., cap. 4, inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est *operari bonum ad amicos*, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus charitatis.

RESPONDEO dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter: — Uno modo secundum communem rationem boni; et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiæ, et per consequens charitatis; nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 1, et quæst. 27, art. 2. Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit, et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc **beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus.**

Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 9, *amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem;* et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo; ejus autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum *unum* est exterius datum; *aliud* autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo et amando divitias: ex hoc enim efficitur homo facile emissivus divitiarum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum quod, sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita justitia respicit ibi rationem debiti; misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

charitatis, includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico: beneficentia vero est illius benevolentiæ quædam executio: actus autem exterior per quem interior ad executionem perducitur, ejusdem est virtutis cum interiori (Sylvius). — In resp. ad 1 collige, quod licet benefacere sit actus charitatis in quolibet, non tamen in quolibet est actus respectu cujuslibet. Potest namque charitas Dei benefacere, potest etiam charitas hominis atque angeli benefacere. Sed charitas creaturæ, non potest benefacere Deo, sicut nec charitas Dei potest benefacere sibi ipsi, quia nihil potest Deo boni accrescere (Cajet.).

(1) Vulgata: *donabis*.

ARTICULUS II

Utrum sit omnibus benefaciendum.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 6; et Opusc. 4, cap. 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctrina christ., cap. 28, in princ., quod *omnibus prodesse non possumus.* Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, Eccli. 12, 5, dicitur: *Da bono, et non recipias* (1) *peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, *charitas non agit perperam,* ut dicitur 1 ad Cor. 13, 4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat. ult., 10: *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines

(1) Vulgata: ... *non receperis...*

possunt pati multiplices defectus ; unde qui est superior, secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam **beneficentia se debet extendere ad omnes, — pro loco tamen et tempore**. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum quod simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali; et ideo charitas requirit ut homo etiam si non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arceantur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundum ordinem justitiæ, paterentur.

Articulus III

Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

Inf., quæst. 33, art. 9; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 6, quæst. 3; et Quodl. 4, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim Luc 14, 12 : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres* (1) *neque cognatos*. Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis et indigentibus; sequitur enim : *Sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles*, etc.

2. Præterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 9. Sed magis est benefaciendum filiis, quia *non debent filii thesaurizare parentibus* (1), sed e converso, ut dicitur 2 ad Cor. 12, 14. Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 28, in princ. : *Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur.*

Respondeo dicendum quod gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale prius et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit, ut patet per Dionysium, 7 cap. cœl. Hier., inter med., et fin. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios. Et ideo **oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici.**

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant; ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et **secundum diversas conjunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda**; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. — **Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum.** Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate ; quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent; hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contigere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiæ et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

(1) Vulgata :... *neque fratres tuos...*

(1) Vulgata :... *parentibus thesaurizare.*

Ad secundum dicendum quod bonum multorum commune divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans; et ideo non est mirum, si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum quod duplex est debitum : — Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur; puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo, et quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum quam ex eo benefacere conjunctis, nisi forte esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti ; nisi forte et ille cui res debetur, in simili necessitate esset ; in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones requisitas prudentis judicio, quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 2, in princ. — Aliud autem est debitum quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur; puta si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum; et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suscepti ; quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum quod parentes sunt sicut superiores ; et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes ; et tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quam parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic., cap. ult., circa fin.

Articulus IV

Utrum beneficentia sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur, quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, circa med., et lib. 1, cap. 9 et 13 ; sed seorsum datur præceptum de beneficentia et de dilectione ; dicitur enim Matth. 5, 44 : *Diligite inimicos vestros et benefacite his qui oderunt vos.* Ergo beneficentia est virtus distincta a charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a charitate.

— Sed contra est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus a charitate, ita nec beneficentia.

RESPONDEO dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis patet, art. 1 hujus quæst. Unde **beneficentia non est alia virtus a charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.**

Ad primum ergo dicendum quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus ; et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem, ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium ; prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia ; et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio *ad tertium.*

QUÆSTIO XXXII

DE ELEEMOSYNA. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de eleemosyna : et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis ; 2° de distinctione

QUÆST. 32. — Eleemosyna derivatur a verbo græco ἐλεέω, quod est *misereor.* Communi usu, non quivis actus misericordiæ dicitur eleemosyna, sed is quo aliquid datur indigenti ad sublevandam ejus necessitatem. Vocatur a S. Script. *justitia* : 2 Corint. 9, 10 et Psalm. 111, 9 et Matth. 6, 1; vocatur *gratia,* Eccli. 17, 18 et 1. Corint. 16, 3, et 2 Corint. 8 ; vocatur etiam apud auctores *charitas* et *agapen.* — Eleemosyna optime definitur, hic in art. 1.

eleemosynarum; 3° quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales vel corporales; 4° utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem; 5° utrum dare eleemosynas sit in præcepto; 6° utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario; 7° utrum sit danda de injuste acquisito; 8° quorum sit dare eleemosynam; 9° quibus sit danda; 10° de modo dandi eleemosynas.

Articulus primus

Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundum illud 1 ad Cor. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas.., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. 4, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Hebr, ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem* (1) *patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam definientes eleemosynam dicunt quod eleemosyna est *opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum;* quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 1 et 2. Unde manifestum est quod **dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ.** Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in græco *eleemosyna* a misericordia derivatur, sicut in latino *miseratio.*

Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est, quæst. 30, art. 2, art. 13, arg. 3, ex consequenti **dare eleemosynam est actus charitatis, misericordiâ mediante.**

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter: — Uno modo materialiter, sicut actus justitiæ est facere justa; et talis actus virtutis potest esse sine virtute; multi enim non habentes habitum justitiæ justa operantur ex naturali ratione vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. — Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus justitiæ est agere justa, eo modo quo justus facit, scilicet prompte et delectabiliter; et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter, potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum, delectabiliter, et prompte, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem; et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, in quantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa; secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii; et sic imperatur a latria.

Unde patet responsio *ad tertium.*

Ad quartum dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitem, in quantum liberalitas aufert impedimentum hujus actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

Articulus II.

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur.

4, Sent., dist. 15, quæst. 11, art. 3, quæst. 1 et 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur.

Cfr. pro hac quæst. — S. Cyprian. *Tract. de eleemos.;* S. Leo, sermo de *collectis;* Prudentius, *carmen de avaritia et liberalitate;* Joan. Medina, *de Eleemosyn.*; Vasquez, *de Eleemosyna;* Bellarmin, *de Bonis operibus;* S. Nazianz. *orat. de pauperum amore;* S. Petrus Damian. opusc. de Eleemosyna; S. Alphonsus, lib. 3; Suarez, *de Charitate,* disp. 7; S. Thomas, in 4 Sent. dist. 15 et 16, latius quam hic; S. Basilius, *Homiliæ de divite epulone.*

Art. 1. — Quod S. Thomas in corp. assumit: « Actum exteriorem pertinere ad eamdem virtutem ad quam pertinet motivum ad agendum » non est accipiendum de motivo ex parte agentis, quod nimirum sit causa efficiens aut incitans ad agendum; sed de motivo ex parte ipsius operis, eoque formali; quod nimirum sit objectum seu ratio formalis actionis. Sic enim actus dandi eleemosynam pertinet ad virtutem misericordiæ, ad quam pertinet sublevatio miseriæ pauperum, quæ est ratio formalis objecti et misericordiæ et eleemosynæ (Sylvius).

(1). Vulgata, *necessitatem habere... manet in eo.*

Art. 2.— *S. Script. De operibus misericordiæ.*— De Eleemosyna corporali. Ezech. 18; Is. 58; Prov. 25; Rom. 2;

Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet pascere *esurientem*, potare *sitientem*, vestire *nudum*, recolligere *hospitem*, visitare *infirmum*, redimere *captivum*, et sepelire *mortuum;* quæ in hoc versu continentur :

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere *ignorantem*, consulere *dubitanti*, consolari *tristem*, corrigere *peccantem*, remittere *offendenti*, portare *onerosos* et *graves*, et *pro omnibus* orare; quæ etiam in hoc versu continentur :

Consule, castiga (1), solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium* et *doctrina*. Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant;* unde et Dominus, Matth. 25, commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est art. præc. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ quam prædictæ, sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homil., 9 in Evang., sub fin. : *Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet, ne a misericordiæ largitate torpescat; habens artem, qua regitur, magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si, cum valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat.* Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

RESPONDEO dicendum quod **prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum; —** quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; — quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales.

Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. — Si quidem est in vita, aut est *communis* defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est *specialis* propter aliquod accidens superveniens. — Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. *Interior* quidem est duplex: unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames; et secundum hoc ponitur **pascere esurientem.** Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis; et secundum hoc dicitur **potare sitientem.** — Defectus autem communis respectu *exterioris* auxilii est duplex : unus respectu tegumenti; et quantum ad hoc ponitur **vestire nudum.** Alius autem respectu habitaculi; et quantum ad hoc ponitur **suscipere hospitem.** — Similiter autem si sit defectus aliquis *specialis*, aut est ex causa intrinseca; sicut infirmitas; et quantum ad hoc ponitur **visitare infirmum;** aut est ex causa extrinseca ; et quantum ad hoc ponitur **redemptio captivorum.** — Post vitam autem exhibetur mortuis **sepultura.**

Similiter autem spiritualibus defectibus per spirituales actus subvenitur dupliciter : Uno modo poscendo auxilium a Deo; et quantum ad hoc ponitur **oratio,** qua quis pro aliis orat. — Alio modo impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter: — Uno modo contra defectum intellectus ; et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per **doctrinam**; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per **consilium.** — Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis ; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per **consolationem.** — Tertio modo ex parte inordinati actus; qui quidem tripliciter considerari potest ; *uno modo* ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab ejus inordinata voluntate ; et sic adhibetur remedium per **correctionem.** *Alio modo* ex parte ejus in quem peccatur; et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus **remittendo offensam;** si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. 18 : *Si peccaverit in te.* etc.). *Tertio modo* ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem; et sic remedium adhibetur **supportando,** maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. 15, 1 : *Debemus nos fir-*

Jacob. 1; Matth. 25.— De eleemosyna spirituali : *De* 1ª et 2ª : Eccli. 18; Galat. 6; Dan. 12 : *De* 3ª : Matth. 18; 2 Thessal. 3 : *De* 4ª : 1 Thessal. 4 : *De* 5ª : Luc. 6 : *De* 6ª : Rom 15; Gal. 6 : *De* 7ª. Jac. 5.

(1) Ita Mss. et editi. Edit. Patav. ex Nicolaio habet ad marginem : *Plenius sic :*

Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

miores infirmitates aliorum (1) *sustinere;* et non solum secundum quod infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. 6, 2 : *Alter alterius onera portate.*

Ad primum ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat, et secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus *non habent amplius quid faciant;* et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera; sed enumerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur ; tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore ; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius ; et secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias, et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum, in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 3.

Ad secundum dicendum quod omnes aliæ necessitates ad has reducuntur : nam cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam; unde dirigere cæcum et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem justitiæ continere videtur; sed quantum ad intentionem corripientis, qui vult hominem a malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Proverb. 27, 6 : *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.*

Ad quartum dicendum quod non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ, loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

(1) Vulgata :... *Firmiores, imbecillitates infirmorum sustinere.*

Articulus III

Utrum eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 3; et 3 Cont., cap. 134, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ, quam spiritus cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit ; unde et Dominus dicit, Lucæ 14, 12 : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare.... vicinos divites; ne forte et ipsi te reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio, sibi proficit secundum illud psal. 34, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur :* qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit : quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.

3. Præterea. ad laudem eleemosynæ pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur : unde Job. 31, 20, dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus;* et ad Philemonem 7, dicit Apostolus: *Viscera sanctorum requieverunt per te, frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

— Sed contra, est quod Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 20 vers. fin., super illud : *Qui petit a te, da ei,* dicit : *Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, et cum negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut non eum inanem dimittas; et aliquando melius aliquid dabis, cum injuste petentem correxeris.* Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

Respondeo dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter: Uno modo, **simpliciter loquendo ; et secundum hoc eleemosynæ spirituales præeminent**, triplici ratione : — Primo quidem quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundum illud Proverb. 4, 2 : *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* — Secundo ratione ejus cui subvenitur: quia spiritus nobilior est corpore : unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus; ita et proximo, quem debet sicut seipsum diligere. — Tertio quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proxi-

mo; quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles.

Alio modo **possunt comparari secundum aliquem particularem casum in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur**; puta magis est pascendus fame moriens, quam docendus; sicut et indigenti, secundum Philosophum, lib. 3 Top., cap. 2, loco 40: *Melius est ditari quam philosophari:* quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, cæteris paribus; sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est; et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta; sicut et humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit, in Catil., tit. *in comparat, M. Cat. et C. Cæs.,* quod *quo minus gloriam petebat, eo magis illam assequebatur.* Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

Articulus IV

Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod major eleemosyna magis spiritualiter proficeret; quod est contra illud quod legitur Luc. 21 de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ secundum sententiam Domini *plus omnibus misit.* Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 18: *Eleemosyna viri... gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

Art. 4. — *S. Script.* — Tob. 4, 7 et 12; Proverb. 18; Eccli. 17, 18 et 29, 13, etc.; Daniel 4; Matth. 25; Luc. 16, 9; Act. 10, 31.

Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari: Uno modo **secundum suam substantiam, et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum,** in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.

Alio modo potest considerari **ex parte causæ ejus,** in quantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi; **et quantum ad hoc affert fructum spiritualem** secundum illud Eccli. 29, 13: *Perde pecuniam propter fratrem..., pone thesaurum* (1) *in præceptis Altissimi; et proderit tibi magis quam aurum.*

Tertio modo **ex parte effectus; et sic etiam habet spiritualem fructum,** in quantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur: *Conclude eleemosynam in sinu* (2) *pauperis; et hæc pro te exorabit ab omni malo.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum quod ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per charitatis effectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum quod vidua, quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

Articulus V

Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 4, et art. 4 quæst. 1; et Quodl. 16, art. 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim a præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosinam est consilium, secundum illud Dan. 4, 24: *Consilium meum regi placeat* (3) *: peccata tua elee-*

Art. 5. — Manichæi nullum videntur agnovisse præceptum, imo neque consilium de eleemosyna. Sed ad fidem pertinet, dare eleemosynam esse in præcepto. Wiclefus autem dixit hoc præceptum non obligare erga impios et infideles. — Nota hanc proposit. ab Innoc. XI damn.: « 12. Vix in sæcularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita, vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui ».

S. Script. — Prov. 3, 9 et 21, 13 etc.; Eccli. 4, 1 et 14, 13 et 29, 12; Matth. 25, 41, et 5, 44; Luc. 16, de divite epulone; 1 Joan. 3, 17-18; Jacob. 2, 15; Deuter. 15, 7 etc; 1 Timot. 6, 17 etc.; Luc. 3, 11 et 14, 13 et 6, 30; Ezech. 16, 49; Tob. 4, 7.

(1) Vulgata :... *Thesaurum tuum...*
(2) Vulgata :... *in corde pauperis.*
(3) Vulgata : *Rex, consilium meum placeat tibi...*

mosynis redime. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet sua re uti, et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale; quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter æstimari potest quod pauperi aliter subveniri possit, et quod id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quod eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

— Sed contra, nullus punitur pœna æterna pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. 25. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

RESPONDEO dicendum quod cum dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Joan. 3, 18: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem; et ideo **eleemosynarum largitio est in præcepto.**

Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod **hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit,** secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. 11, 41: *Quod superest, date eleemosynam.*

Et dico *superfluum* non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura ei incumbit; respectu quorum dicitur *necessarium personæ* secundum quod *persona* dignitatem importat (1); quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat; sicut et natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit (quid simile hab. lib. I de Offic., cap. 30, ante med., sed refertur expresse cap. *Pasce* dist. 86): *Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti.* Sic ergo **dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; — alias autem eleemosynas dare est in consilio,** sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus; et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. — Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (hom. super illud Luc. 12, « *Destruam horrea mea* »): *Si fateris ea tibi divinitus provenisse* (scilicet temporalia bona), *an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ braviis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris, quot dare valens es.* Et hoc idem dicit Ambrosius, serm. 64 de Temp., ut habetur in Decret., cap. *Sicut ii*, dist. 74.

Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat; ex parte quidem *recipientis*, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quod consideret omnes

(1) Ita García cum quibusdam codicibus. — Madalena legit in cod. Alcan.: *Secundum quod propriam dignitatem importat.*

casus qui possunt contingere in futurum (1); hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet, Matth. 6. Sed debent dijudicari *superfluum* et *necessarium* secundum ea quæ probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum, Sic enim Apostolus interpretatur 1 ad Timoth. 4, 8, dicens : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, et futuræ;* quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio, Exod. 20, 12 : *Ut sis longævus super terram.* Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

Articulus VI

Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario.

4. Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 4, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui præpostere agit in ordine charitatis, quia ordo charitatis est in præcepto. Cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 1, a princ. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit., 1 ad Timoth. 5, 8 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed quod aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende* (2) *omnia quæ habes, et da pauperibus.* Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur: uno modo, **sine quo aliquid esse non potest**, et **de tali necessario omnino eleemosynam dari non debet**, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde possent sustentari et filii sui, vel alii ad eum pertinentes ; de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, **nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnæ personæ**, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio præferendum.

Alio modo dicitur **aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum quarum cura ei incumbit**. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus ; sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium ; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. **De hujusmodi ergo eleemysonam dare est bonum ; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. — Inordinatum esset autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia.** Nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed **ab hoc tria sunt excipienda** : quorum primum est, quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum; tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. **In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.**

Et per hoc patet de facili responsio *ad objecta*.

Articulus VII

Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 4, quæst. 2 et 3; et Quodl. 12, art. 30, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. 16, 9 : *Facile vobis amicos de*

Art. 6. — In hisce quæstionibus observa bene cum auctoribus aliam esse necessitatem extremam, aliam gravem, aliam communem.

(1) Nicolaius, *in infinitum*.

(2) Vulgata : *vade, vende quæ habes...*

Art. 7. — Injuste acquisitum generaliter hic vocat, quod est acquisitum illicite, sive per injustitiam proprie dictam sive per aliam. Et hoc est manifestum ex argumentis et conclusionibus.

mammona iniquitatis. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur ; unde et de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. 23, 18 : *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui.* Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas, quia, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, prope fin. *tales ab amicis lucrantur quibus oportet dare.* Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui Sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quam homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem loc. cit., art. 5 huj. quæst. : *Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti.* Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med. : *De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis.... Nolite velle eleemosynas facere de fenore, et usuris; fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus.*

RESPONDEO dicendum quod tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum : uno enim modo id illicite ab aliquo acquiritur quod debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit; sicut contingit in rapina, et furto, et usuris; et **de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest.**

Alio vero modo **est aliquid illicite acquisitum, quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit,** quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit ; sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit ; unde **non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari.** Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem.

Tertio modo est **aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum ;** sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium ; et hoc proprie vocatur *turpe lucrum;* quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei ; sed in eo quod accipit, non injuste agit, nec contra legem. Unde quod **sic illicite acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib de Verb. Dom... serm. 35, cap. 2, ante med., *illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est.* Sed omnes divitiæ *iniquitatis* dicuntur, ut dicitur in lib. 2 de Quæstionibus evangel., quæst. 34, in fin., quia *non sunt iniquæ divitiæ nisi iniquis, qui in ei spem constituunt.* Vel secundum Ambrosium, sup. illud Lucæ 16 : « *Facite vobis amicos,* » etc., *iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus.* Vel quia *in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias,* ut Basilius dicit hom. cit., art. 5. Vel omnes divitiæ dicuntur *iniquitatis,* id est *inæqualitatis,* quia non inæqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, et alio superabundante.

Ad secundum dicendum quod de acquisito per meretricium jam dictum est in corp. art., qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, et quod fraudulenter ab eo lucretur : et in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest ; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur ; nisi forte contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum ; in quo casu non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere, tali jure positivo durante ; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum quod in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit; et eadem ratione licet habere aliquid de alieno (1), et potest de hoc eleemosynam dare, qui-

(1) Ita cum Mss. edit. veteres. — Nicolaius *: Licet habenti aliquid de alieno de hoc,* etc.

nimo et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, requisita domini voluntate debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

Articulus VIII

Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus possit eleemosynam facere.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 5, quæst. 1, 2, 3 et 4; et Opusc. 73, cap. 17; et Quodl. 3, art. 25.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia, sicut Ambrosius dicit, sup. illud 1 ad Timoth. 4: « *Pietas ad omnia utilis est* : » *Summa christianæ religionis in pietate consistit*, quæ maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Genes. 3. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem: unde et de beata Lucia dicitur quod ignorante sponso eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes; unde Apostolus ad Eph. 6, 1, dicit: *Filii, obedite parentibus vestris in Domino.* Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynam facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint hæredes; et ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum 2, 9: *Servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

— Sed contra est quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med. Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

RESPONDEO dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore permissum.

Sic ergo **ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum.** Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a prælato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum; si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta; nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis, quia, sicut dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 71, *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo.*

Ad secundum dicendum quod si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est in solut. præc. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent *vir caput est mulieris*, secundum Apostolum 1 ad Cor. 11. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum; unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt filii familias, sunt et patris; et ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam de qua potest præsumere quod patri placeat; nisi forte alicujus rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio *ad quartum*.

Articulus IX

Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 6, quæst. 3; et Rom. 12, lect. 2, fin.; et 1 Cor. 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli. 12, 4: *Da misericordi, et non suscipias peccatorem...; benefac humili, et non des impio* (1). Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. 6, 18: *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundum illud Luc. 16, 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula;* quod exponens Augustinus in libro de Verbis Domini, serm. 35, in princ., dicit: *Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ serviunt?* Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quam propinquioribus.

3. Præterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personæ magis conjunctæ.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Timoth. 5, 8: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 28: « **illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus** ».

Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, et sanctitatis, et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum quod peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur; sed in quantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum quod opus eleemosynæ ac mercedem retributionis æternæ dupliciter valet: — uno quidem modo ex radice charitatis; et secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 30, circa med.: *Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas; melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere.* — Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit, et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum quod cum eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 1 ad 2, ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius; puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

Articulus X

Utrum eleemosyna sit abundanter facienda.

Inf., quæst. 117, art. 1, ad 2; et 2 Corinth. 8.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, circa med. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem: *Non debent simul effundi opes, sed dispensari.* Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, 2 ad Corinth. 8, 13, dicit Apostolus: *Non ut aliis sit remissio*, id est, ut alii de vestris otiose vivant, *vobis autem sit tribulatio*, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

— Sed contra est quod dicitur Tob. 4, 9: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. **Ex parte quidem dantis,** cum scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis, et sic **laudabile est abundanter dare;** unde et Dominus, Luc. 21, laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit; **observa-**

(1) Vulgata: .... *et non dederis impio.*

Art. 9 — Eleemosyna est facienda pauperibus etiam flagitiosis, ut patet ex s. Script. Tob. 4, 7; Luc. 6, 30; Matt. 5,44; Rom. 12. 20; Gal. 6,10. Et hoc est contra Wiclefum.

tis tamen his quæ supra dicta sunt, art. 6 hujus quæst., de eleemosyna facienda de necessariis.

Ex parte vero ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter : — Uno modo quod suppleat sufficienter ejus indigentiam ; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. — Alio modo ut superabundet ad superfluitatem ; et hoc non est laudabile ; sed melius est pluribus indigentibus elargiri ; unde et Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum :* ubi Glossa interl. dicit : *Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis ; sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status ; unde subdit ibidem : *Nisi forte, ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur.*

Ad tertium dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, *non ut aliis sit remissio* vel *refrigerium,* loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis ; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 30, ad fin. : *Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas ; nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales ; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo.* Quantum vero ad id quod subditur, *Vobis autem tribulatio,* loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa interl. ibidem dicit, *non hoc ideo dicit, quin melius esset,* scilicet abundanter dare, *sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.*

QUÆSTIO XXXIII

DE CORRECTIONE FRATERNA. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de correctione fraterna ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum fraterna correctio sit actus charitatis ; 2° utrum sit sub præcepto ; 3° utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos ; 4° utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere ; 5° utrum peccator possit corrigere ; 6° utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior ; 7° utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem ; 8° utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.

Inf., art. 4, corp. ; et 4 Sent., dist. 19, quæst. 2, art. 1, ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa ordin., Matth. 18 super illud : *Si peccaverit in te frater tuus,* quod *frater est arguendus ex zelo justitiæ.* Sed justitia est virtus distincta a charitate. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam ; prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud ad Galat. 6, 2 : *Alter alterius onera portate ; et sic adimplebitis legem Christi,* quæ est lex charitatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

— Sed contra, corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 1. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

RESPONDEO dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest : — uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat ; — alio modo, in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam in quantum est in nocumen-

QUÆST. 33. — Etsi non raro correptio et correctio fraterna confundantur, ac pro eodem habeantur, si tamen vim verborum spectemus non sunt prorsus eadem. Fraterna *correptio* est admonitio seu reprehensio facta, ut frater emendetur, sive sequatur emendatio, sive non. *Correctio* vero est ipsa emendatio. Vocatur *fraterna* quia non fit auctoritate judiciaria, sed a fratre ut fratre (Sylvius). Definitur correptio fraterna « Actus misericordiæ, atque adeo charitatis, quo per convenientem sermonem, subvenitur spirituali necessitati alterius, conando eum ad emendationem perducere.

ART. 1. — Memento misericordiam esse specialem virtutem, et dare eleemosynam esse actum charitatis imperatum, elicitum tamen a misericordia. Ita nunc proportionabiliter intelligendum est correctionem fraternam esse actum charitatis imperatum sed a misericordia elicitum.

tum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur.

Duplex ergo est correctio delinquentis; una quidem quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis; et ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare; procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam **correctio fraterna est actus charitatis**, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; cujus remotio magis pertinet ad charitatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde **correctio fraterna est actus charitatis potius quam curatio infirmitatis corporalis**, vel subventio, qua excluditur exterior egestas.

Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et præcipue in nocumentum communis boni; et talis correctio est actus justitiæ; cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ. — Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur, quæst. 58, art. 5, prout etiam *omne peccatum est iniquitas*, ut dicitur 1 Joan. 3, 4, quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5 et 7, prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio; tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis moralis, puta temperantiæ vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiæ vero secundario quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. In tantum enim aliquis supportat peccantem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

Articulus II.

Utrum correctio fraterna sit in præcepto

4 Sent. dist. 19, quæst. 2, art. 2, quæst. 1; et Virt. quæst. 2, art. 1, ad 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundum illud Hieronymi (Pelagii in Exposit. Symboli ad Damas., vers. fin.) *Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse*. Sed Eccle. 7, 14, dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris; dicit enim Augustinus 1 de Civit. Dei, cap. 9, circ. med., quod *non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quærere, ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quæreret correctione indigentes, ad hoc quod eos corrigeret; quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines; quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Verbis Domini, serm. 16, cap. 4, a princ: *Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit.* Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

Respondeo dicendum quod **correctio fraterna cadit sub præcepto**.

Sed considerandum est quod, sicut præcepta

Art. 2. — Eccli. 19, 14; Matth. 18, 15; Galat. 6, 1 etc; 1 Thessal. 5, 14; 2 Thessal. 3, 15. — Ex art. manifestum est præceptum correptionis fraternæ, non solum esse juris positivi sed etiam naturalis; quod proinde, non sub novo tantum testamenti obligat.

negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali; et nullo modo boni fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, a med., et ideo præcepta negativa obligant semper, et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus præcipue attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. ult., circ. fin., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem; sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. **Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub præcepto** secundum quod est necessaria ad istum finem, — **non autem ita quod quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur.**

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum, et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia cap. 15, paulo a princ.: *Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.* Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 32, art. 5 ad 4, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest: — Uno quidem modo meritorie quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in 1 de Civit. Dei, cap. 9, ante med.: *Si propterea quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos, et premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis.* — Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, *quando scilicet formidatur* (ut ibi dicitur) *judicium vulgi, et carnis excruciatio, vel peremptio; dum tamen hæc ita dominentur in animo quod fraternæ charitati præponantur;* et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente quod posset eum a peccato retrahere; et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. — Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor vel cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris; non tamen ita quod si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum quod illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat; ita qui habet specialiter curam alicujus, debet eum quærere, ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus: sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim *quasi pro quadam sorte habendum est*, ut Augustinus dicit in 1 de Doctrina christiana, cap. 28. Et propter hoc dicit in lib. de Verbis Domini, serm. 15, in princ., quod *admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas;* alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prov. 24, 15: *Ne quæras impietatem in domo justi, et non* (1) *vastes requiem ejus.* Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

Articulus III

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.

4 Sent., dist. 29, quæst. 2, art. 2; et Virt. quæst. 3, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus (id habet express. Orig., hom. 7 in Jos., circa med.): *Sacerdotes studeant illud Evangelii implere: « Si peccaverit in te frater tuus, »* etc. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in

(1) Vulgata :.... *neque vastes*...

temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corripit alium, movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

— Sed contra est quod dicitur 24, quæst. 3, cap. 14: *Tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt; quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut si incorrigibiles appareant ab Ecclesia separentur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., duplex est correctio : una quidem quæ **est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem : et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus.**

Est autem **alia correctio quæ est actus justitiæ,** per quam intenditur bonum commune quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant ; et **talis correctio pertinet ad solos prælatos,** qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in 1 de Civitate Dei, cap. 9, versus fin. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet : ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere, quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum quod, sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis judicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius; et similiter aliquis in quantum habet sanum rationis judicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere licet non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV

Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum.

4 Sent. dist., 19, quæst. 2, art. 2, quæst 3 : et Virt. quæst. 3, art. 1, ad 18; et Gal. 2, lect. 3, princ. ; et ad Col. cap. ult, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Exod. 19, 12 : *Bestia quæ tetigerit montem lapidabitur* (1) ; et 2 Regum 6 dicitur quod Oza percussus est a Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi a subditis.

2. Præterea, Gal. 2 super illud : *In faciem ei restiti*, dicit Glossa (ord. et interl. Ambr.), *ut par*. Ergo cum subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit, implic. lib. 23 Moral., cap. 8, et lib. 26. cap. 28, in med. : *Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit.* Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Regula (tom. 1): *Non solum vestri, sed etiam ipsius*, id est prælati, *miserimini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.* Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

RESPONDEO dicendum quod **correctio illa quæ est actus justitiæ, per correctionem pœnæ non competit subdito respectu prælati ; — sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile inveniatur.**

Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ vel habitus sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo **in correctione qua subditi corrigunt prælatos debet modus congruus adhi-**

ART. 4— Concil. Constant. in sess. 8 damn. sequent. errorem Wiclefi : 17. « Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere », et hæc alia, 15 : « Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali », et propter hoc subditi poterant dominos corrigere. — In resp. ad 2, adverte quod Petro Paulus erat par quodammodo, quantum ad defensionem fidei. Significat paritas hæc universalem curam in utroque, defendendi fidem a Domino Jesu Christo habitam, cum qua æqualitate stat summa auctoritas ex officio defendendi fidem in solo Petro : sicut si Papa committeret auctoritatem episcopalem in aliqua diœcesi presbytero, ille esset æqualis Episcopo ex delegata potestate exequendi, non autem ex officio (Cajet.).

(1) Vulgata : *Omnis qui tetigerit montem, morte morietur... sive jumentum fuerit, sive homo, non vivet.*

beri, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde Apostolus dicit 1 ad Timoth. 5, 1 : *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum epist. 8, aliquant. a princ., quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, et de Ecclesia ejiciens.

Ad primum ergo dicendum quod tunc prælatus inordinate videtur tangi, quando irreverenter objurgatur vel etiam quando ei detrahitur; et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum quod in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis; et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus ad Colos. ult., 17, scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cum dicit : *Dicite Archippo* episcopo : *Ministerium tuum imple* (1). Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent prælati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit; et, sicut Glossa Augustini (ord. ex epist. 19, nunc 82, cap. 11, sub fin.), dicit ad Gal. 2 : *Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corripi.*

Ad tertium dicendum quod præsumere se esse simpliciter meliorem quam sit prælatus suus, videtur esse præsumptuosæ superbiæ; sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quod cum aliquis prælatum charitative monet, non propter hoc se majorem existimat ; sed auxilium impartitur ei qui *quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur*, ut Augustinus dicit in Regula, loc. cit., in arg. *Sed cont.*

Articulus V

Utrum peccator debeat corripere delinquentem.

4 Sent., dist. 19, quæst. 2, art. 2, quæst. 1 ; et Matth. 7, com. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, a præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea, 1, Joan. 1, 8, dicitur : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* (1). Si ergo propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 3 de summo Bono, cap. 32, in princ. : *Non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subjectus ;* et Rom. 2, 1, dicitur : *In quo alium judicas* (2), *teipsum condemnas ; eadem enim agis quæ judicas.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 3 hujus quæst. ad 2, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, **in quantum viget in eo rectum judicium rationis**. Peccatum autem, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 85, art. 1 et 2, non tollit bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis ; **et secundum hoc potest ei competere in aliis delictum arguere.**

Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria : — Primo quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat ; et præcipue si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. 7 : *Quid vides festucam ?* etc., dicit Hieronymus : *De his loquitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt.*

Secundo redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum ; quia videtur quod ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. 7 : *Quomodo dicis fratri tuo ?* etc., exponit Chrysostomus (alius auctor hom. 17, in Oper. imperf., parum ante med.) : *Id est, quo proposito ? putas ex charitate, ut salves proximum tuum ? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere.*

Tertio modo propter superbiam corripientis, in quantum scilicet aliquis propria peccata parvi pendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans, ac si ipse esset justus. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de

(1) Vulgata : *Vide ministerium quod accepisti a Domino ut illud impleas.*

(1) Vulgata :... *quoniam peccatum... ipsi nos seducimus.*
(2) Vulgata : *In quo judicas alterum...*

Sermone Domini in monte, cap. 19, parum a princ. : *Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum ; quod cum mali faciunt, alienas partes agunt.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem libro, ibid. : *Cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium quod numquam habuimus ; et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse ; vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus ; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus.* Ex his ergo patet quod **si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit ; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.**

Unde patet responsio *ad objecta.*

Articulus VI

Utrum quis debeat a correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior.

4 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 2, ad 1 ; et Virt. quæst. 3, art. 1, ad 1 ; et Ephes. 5, lect. 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundum illud Psalmistæ, psalm. 6, 3. *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter ejus contradictionem, vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundum Hieronymum (ex quo non occurrit, sed habetur ex Greg., hom. 7 in Ezech., aliquant. a princ., et in Glossa Lyrani, sup. illud Matth. 15 : *Scis quia Pharisæi*), veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est art. 2 hujus quæst., videtur quod non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundum Apostolum ad Rom. 3, non sunt facienda mala ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 9, 8 : *Noli arguere derisorem, ne oderit te ;* ubi dicit Glossa (ordin. Greg., lib. 8 Moral., cap. 24, in med.) : *Non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat ; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium inde fiat pejor.* Ergo cessandum est a correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 5 hujus quæst., duplex est correctio delinquentis ; — **Una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam ; et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur,** tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, ut peccare desistat, tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi ; dum servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus.

Alia vero est correctio fraterna, cujus finis est emendatio delinquentis, **non habens coactionem, sed simplicem admonitionem ; et ideo ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correctione desistendum,** quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam ejus recipere non vult ; et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum quod de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis ; hoc autem est secundum quod proportionatur fini ; et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum quod ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni ; et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

Articulus VII

Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem.

4 Sent., dist. 19, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, ad 1 ; et Quodl. 11, art. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntia-

tionem. In operibus enim charitatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Eph. 5, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione.* Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 15, parum a princ., *ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda.* Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente ; sicut legitur Gen. 37, 2, quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo ;* et Act. 5 dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa ; ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente ; determinatur enim in decretali, cap. *Qualiter*, 14, de Accusationibus quod *accusationem debet præcedere sola inscriptio.* Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti quod secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quod eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., exponens illud : *Corripe ipsum inter te et ipsum solum* (serm. 16, cap. 4, circ. med.) : *Studens correctioni, parcens pudori ; forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum ; et quem vis facere meliorem, facis pejorem.* Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

RESPONDEO dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, — aut sunt occulta. — **Si quidem sint publica**, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo **talia peccata sunt publice arguenda**, secundum illud Apostoli 1 ad Tim. 5, 20 : *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant*; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., loc. cit. cap. 7.

Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit, Matth. 18 : *Si peccaverit in te frater tuus.* Quando enim te offendit publice coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. **Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocumentum proximorum** vel corporale, vel spirituale; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines a fide avertat. Et quia ille qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, **oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur** ; nisi forte aliquis firmiter æstimaret quod statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire.

Quædam vero peccata sunt quæ solum sunt in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, vel quia a peccante solum læditur, vel saltem ex sola notitia ; **et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur** ; et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione, si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet si potest, sic emendare fratrem quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur ; quæ quidem est utilis — primo quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama ; sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit (sup. illud Matth. 18) : *Si peccaverit in te : Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato.* — Secundo debet conservari fama fratris peccantis : tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini in epist. ad plebem Hipponensem, 77, al. 137, inter med. et fin. : *Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur ;* tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum.

Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ fratris

conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet **de necessitate præcepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.**

Ad primum ergo dicendum quod omnia occulta sunt Deo nota; et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum; et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud Job 33, 15: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ facit.*

Ad secundum dicendum quod Dominus peccatum Judæ tanquam Deus sicut publicum habebat, unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ, tanquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. — Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres; unde dicit pluraliter: *Accusavit fratres suos.*

Ad tertium dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum quod hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant; unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum quod prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act. 5, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et ideo quando prælatus præcipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine fraternæ correctionis; sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem a Domino institutum, et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum: quia prælatus non est judex occultorum, sed solus Deus; unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua judicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex secularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII

Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

4 Sent., dist. 19, quæst. 2, art 3, quæst. 2; et Quodl. 11, art. 12 et 13.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic *magis homo esset proditor criminis quam corrector fratris*, ut Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., serm. 15, cap. 7. Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in Regula (tom. 1) quod *prius præposito debet ostendi quam testibus.* Sed ostendere præposito, vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 18, 16: *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum*, etc.

RESPONDEO dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo **convenienter in medio ponitur testium inductio**, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, et non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in Regula, loc. cit. in arg. 4, quod

---

ART. 8 — Sententia communis dicit tam præceptum quam ordinem fraternæ correptionis, esse non tantum juris positivi, sed etiam naturalis.

peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est ; ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem ; nisi forte probabiliter æstimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est, art. 6 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati ; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria : uno modo ad ostendendum quod hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit ; secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in Regula, loc. sup. cit. ; tertio modo ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit, hom. 61 in Matth., circa med.

Ad quartum dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii ; non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

QUÆSTIO XXXIV

DE ODIO. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati ; — et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni ; — secundo de accdia et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis ; — tertio de discordia et schismate, quæ opponuntur paci ; — quarto de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum Deus possit odio haberi ; 2° utrum odium Dei sit maximum peccatorum ; 3° utrum odium proximi semper sit peccatum ; 4° utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum ; 5° utrum sit vitium capitale ; 6° ex quo capitali vitio oriatur.

QUÆST. 34.— Odium est dissonantia quædam appetitus, contra id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum (1-2. Quæst. 29, art. 1). Sicut amor est duplex, scilicet *amicitiæ* et *concupiscentiæ* (supra quæst. 23, art. 1), ita odium cum amori opponatur, est duplex, scilicet *inimicitiæ*, quo quispiam vult alteri malum, et *abominationis*, quo aliquem aversamur et refugimus ut nobis adversum. Et hoc est odium, quod in supradicta odii definitione magis proprie continetur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum quis possit Deum odio habere.

Sup., quæst. 13, art. 4 ; et 4 Sent., dist. 50, quæst. 2, art. 1, quæst. 5 ; et Joan. 5, lect. 7, et cap. 15, lect. 5 ; et Rom. 8, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divinis Nominibus, lect. 5, quod *omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum.* Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Præterea, in Apocryphis Esdræ, lib. 3, cap. 4, dicitur quod *omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus.* Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. 14. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit in cap. 1 de divinis Nominibus, lect. 2, et cap. 4, lect. 3, Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

— Sed contra est quod dicitur in psal. 73, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper ;* et Joan. 15, 24 : *Nunc autem et viderunt, et oderunt me, et Patrem meum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 29, art. 1, odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest : — uno modo secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur ; — alio modo per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur ; et ideo **impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat.**

Sed effectus ejus aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ ; quia, *esse, vivere, et intelligere* est et appetibile et amabile omnibus ; quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam **secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi.** — Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam ; quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum ; et **quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et pœnarum inflictor.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa pro-

ART. 1. — Ex fide certum est, fieri posse, quod aliqua ratione, Deus habeatur odio, ut patet ex S. script.: Numer. 10, 35 ; Deut. 32, 41 ; Ps. 73, 23 ; Joan. 15, 24.

cedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur ; inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium, quia omnia, in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

Articulus II

Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Inf., quæst. 39, art. 2, ad 3 ; et 1-2, quæst. 73, art. 4, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum Sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. 12. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, ut ex supra dictis patet, quæst. 14, art. 2. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati ; inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

— Sed contra est quod *optimo opponitur pessimum*, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Respondeo dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut dictum est quæst. 10, art. 3. Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione a Deo.

Hæc autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se ab eo avertitur ; sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, in quantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundum aliud. **Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit 25 Moral., cap. 2, parum a princ., *aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem ; sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare.* Ex quo datur intelligi quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare ; quod est peccatum in Spiritum Sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in Spiritum Sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum nominat aliquod genus speciale peccati ; ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum Sanctum.

Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi in quantum est voluntaria ; et ideo tanto est gravior, quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria, provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides ; et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum quam infidelitas.

Ad tertium dicendum quod non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinæ justitiæ. Unde Augustinus dicit, 10 Confess., cap. 28, quod mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amare. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, 25 Moral., loc. cit. ad 1 : *Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare ; ita nequius est odisse justitiam quam non fecisse.*

Articulus III

Utrum omne odium proximi sit peccatum.

Sup., quæst. 25, art. 6 ; et Psalm. 24.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum

---

Art. 2. — Ex concl. : Odium est omnium peccatorum gravissimum. — Sequitur odium Dei esse speciale peccatum, quando quis expresse Deum contemnit, ipsum aversatur, ejus amicitiam præcise repudiat et quando vellet eum non esse, seu non esse sanctum, justum, omnipotentem, ut posset liberius peccare.

Odium autem quod participative includitur in omnibus peccatis mortalibus, non est speciale peccatum, quia non est vere et proprie dictum odium. — Concl. ex resp. ad 1. Odium Dei est maxime peccatum in Spiritum Sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum nominat aliquod genus specialis peccati.

enim peccatum invenitur in præceptis vel consilii legis divinæ, secundum illud Proverb. 8, 8: *Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed Luc. 14, 26, dicitur: *Si quis venit ad me; et non odit patrem et matrem, non potest esse meus discipulus* (1). Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus; dicitur enim Rom. 1, 30: *Detractores, Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est peccatum; quia peccatum est *recessus ab eo quod est secundum naturam*, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 4 et 30, et lib. 4, c. 21. Sed naturale est unicuique rei quod odiat illud quod est sibi contrarium, et quod nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 2, 9: *Qui odit fratrem suum, in tenebris est* (2). Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

RESPONDEO dicendum quod odium amori opponitur, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 29, art. 2. Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo — secundum id quod a Deo habet, id est, secundum naturam et gratiam, — non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et diabolo, scilicet secundum peccatum et justitiæ defectum.

Et ideo **licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ justitiæ; — sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato.** — Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem; ejusdem enim rationis est quod velimus bonum alicujus, et quod odiamus malum ipsius. Unde **simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.**

Ad primum ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis conjunguntur, sunt a nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exodi 20. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam; et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum quod homines secundum bona quæ habent a Deo, non sunt nobis contrarii; unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet; et quantum ad hoc sunt odio habendi; hoc enim in eis debemus habere odio quod nobis sunt inimici.

(1) Vulgata: ... *patrem suum et matrem..., non potest meus esse discipulus.*

(2) Vulgata: *Qui... fratrem suum odit etc.*

ARTICULUS IV

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur.

Inf., quæst. 158, art. 4, et 6; et 1-2, quæst. 46, art. 6; et Mal. quæst. 12, art. 4 et 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim 1 Joan. 3, 15: *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

— Sed contra, *malum dicitur, quia nocet*, secundum Augustinum, in Enchirid., cap. 12. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum, et homicidium, et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

Præterea, Chrysostomus (alius auctor), exponens illud Matth. 5: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit, hom. 10 in Oper. imperf., versus fin.: *Mandata Moysi: « Non occides; non adulterabis, » in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet: « Non irascaris; non concupiscas, » in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima.* Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

RESPONDEO dicendum quod peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus: uno quidem modo ex *deordinatione* ejus qui peccat; alio modo ex *nocumento* quod infertur ei contra quem peccatur. **Primo ergo modo odium est majus peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum**; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati; unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, puta cum aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit; et si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra pro-

ximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quam interius odium.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus V

Utrum odium sit vitium capitale.

Inf., quæst. 158, art. 6; et Mal. quæst. 12, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. 7, 5 : *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex supra dictis patet 1-2, quæst. 25, art. 1 et 2. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vit a oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, in quantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur.

Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam ; et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam : quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini, est quod diligat bonum et præcipue bonum divinum et bonum proximi ; et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum; et ideo **odium non est vitium capitale.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 7 Phys., text. 18, *virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam.* Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali ; et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum; et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum quod duplex est malum : — quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono, et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones ; — est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ ; et hujusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

Articulus VI.

Utrum odium oriatur ex invidia

Inf., quæst. 36, art. 4; et Mal. quæst. 10, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est *tristitia quædam de alienis bonis.* Odium autem non oritur ex tristitia, sed po ius e converso ; tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 1, et quæst. 26, art. 2. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia ; non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in 2 Rhet., cap. 10. Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira ; dicit enim Augustinus in Regula (tom. 1), quod *ira crescit in odium.* Non ergo causatur odium ex invidia.

— Sed contra est quod Gregorius dicit 31 Moral., cap. 17, a med., quod de *invidia oritur odium.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præced., odium proximi est ultimum in

---

Art. 5. — Nota bene quod ratio quare aliquod vitium est capitale, non est propter excellentiam in gravitate, ut patet ex verbis S. Thomæ. Adverte etiam quod quamvis odium jam genitum, caput sit multorum vitiorum : tamen ratio capitalis vitii consideratur, secundum quod ab initio est caput multorum vitiorum, et propterea odium non dicitur vitium capitale, sed potius dicendum esset vitium finale, ad quod voluntas, quasi ad profundum malorum pervenit per malam consuetudinem vitiorum (Bannes).

progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum, 7 Ethic., cap. 13 et 14, et in 10, cap. 11.

Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub r tione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum; et inde est quod *ex invidia oritur odium.*

Ad primum ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitivi motus ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni; sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eamdem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio; nam dilectionis objectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur; et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus; unde etiam supra dictum est, art. 1 huj. quæst., quod Deus non habetur odio, nisi in quantum apprehenditur secundum suos effectus; et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia; directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile; sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum; nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo m lum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositive.

QUÆSTIO XXXV

DE ACEDIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde — primo considerandum est de acedia; — secundo de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum acedia sit peccatum; 2° utrum sit speciale vitium; 3° utrum sit mortale peccatum; 4° utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum acedia sit peccatum

Mal. quæst. 2, art. 1, corp., fin., et art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur neque vituperamur, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 5. Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 14, et supra habitum est, 2-2, quæst. 35, art. 8. Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi; dicit enim Cassianus in 10 lib. de Institutis monasteriorum, cap. 1: *Maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti.* Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit; dicit enim Cassianus in eodem lib., cap. 2, parum a princ., quod *acedia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere; et absentia, longeque posita magnificat monasteria;* quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. 21, 2: *Quasi a facie colubri fuge peccatum.* Sed Cassianus dicit in eodem lib., cap. ult., in fin.: *Experimento probatum est, acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam.* Ergo acedia non est peccatum.

— Sed contra, illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed acedia est hujus-

---

QUÆST. 35. — Acedia ut est vitium speciale est tristari de bono divino ut divinum est, de quo charitas gaudet. Acedia vero ut est vitium universale, id est pertinens ad omnia vitia, est tristari de bono spirituali, ut est in actibus singularum virtutum. Hæc clara erunt ex dicendis in art. seq. — Vocabulum acediæ, origine græcum est significans tristitiam vel torporem seu tædium.

modi, dicitur enim Eccli. 6, 26 : *Subjice humerum tuum, et porta illam*, scilicet spiritualem sapientiam, *et ne acedieris in* (1) *vinculis ejus*. Ergo acedia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod acedia secundum Damascenum, loc. sup. cit., *est quædam tristitia aggravans;* quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quæ sunt acida, etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa (ord. Aug.), super illud psal. 106 : *omnem escam abominata est anima eorum* ; et a quibusdam dicitur quod acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare*.

Hujusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, et vere bonum; sicut e contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, et vere malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, **tristitia quæ est de spirituali bono, est secundum se mala**. — Sed etiam **tristitia quæ est de vere malo, mala est secundum effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter a bono opere retrahat**. Unde et Apostolus 2 ad Corinth. 2, 7, non vult ut *pænitens majori tristitia de peccato absorbeatur* (2).

Quia ergo acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se, et secundum effectum. Et ideo **acedia est peccatum** ; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet, quæst. 10, art. 2, et 1-2, quæst. 74, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata; sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum; et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit; et ideo jejunantes circa meridiem, quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab æstibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat; sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quæ quis a Deo possidet, contemnat : et ex tali contemptu sequitur acedia; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat; quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum quod peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo; fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria; unde dicitur 1 ad Corinth. 6, 18 : *Fugite fornicationem;* resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

ARTICULUS II

Utrum acedia sit speciale vitium.

Mal. quæst. 11, art. 2 et 3, et 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, et gulosus de bono abstinentiæ. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est art. præc., videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia, cum sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa, unde et acedia tædium quoddam est : refugere autem labores, et quærere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud est quam pigritia; quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ

(1) In Vulgata deest *in*.
(2) Vulgata : *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur, qui ejusmodi est*.

autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

RESPONDEO dicendum quod cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia, sicut dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 1, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia, in quantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit.

Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo : nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum ; circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu ; sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter **illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; — sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

ARTICULUS III

Utrum acedia sit peccatum mortale.

Mal. quæst. 11, art. 1, corp., et art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale ; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis ; dicit enim Cassianus, in lib. 10 de Institutis cœnobiorum, cap. 1, quod *acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens.* Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

— Sed contra est quod dicitur 2 ad Cor. 7, 10 : *Tristitia sæculi* (1) *mortem operatur.* Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam seculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2 quæst. 88, art. 1 et 2, peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia ; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1 ; acedia autem est tristitia de bono spirituali, in quantum est bonum divinum. Unde **secundum suum genus acedia est peccatum mortale.**

Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale ; sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ sistit in sola sensualitate, est peccatum veniale ; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et **motus acediæ in sola sensualitate** quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum, et **tunc est peccatum veniale** ; — **quandoque vero pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam**, et horrorem, et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente ; **et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.**

Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati ; in quo, secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo ; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ ; sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

---

(1) Vulgata : *Sæculi tristitia....*

Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

Articulus IV

Utrum acedia debeat poni vitium capitale.

Inf., quæst. 36, art. 4, corp.; et 4 Sent., dist 42, quæst. 2, art. 3, corp., fin.; et Mal. quæst. 11, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 5. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, 31 Moral., cap. 17 a med., sex filias acediæ; quæ sunt *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita;* quæ non videntur convenienter oriri ex acedia : nam *rancor* idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, *malitia* autem est genus ad omnia vitia; et similiter *evagatio* mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur; *torpor* autem circa præcepta idem vide ur esse quod acedia ; *pusillanimitas* autem et *desperatio* ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus, in lib. 2 de summo Bono, cap. 37, sed express. in comment. in Deut. cap. 16, circa med., distinguit vitium acediæ a vitio tristitiæ, dicens, *tristitiam esse, in quantum recedit a graviori et laborioso, ad quod tenetur; acediam autem, in quantum se convertit ad quietem indebitam;* et dicit de tristitia oriri *rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem;* de acedia vero dicit oriri *septem,* quæ sunt *otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas.* Ergo videtur quod vel a Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

— Sed contra est quod idem Gregor. dicit, 31 Moral., loc. cit., acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti, ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde, **cum acedia sit tristitia quædam,** ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., et 1-2, quæst. 35, art. 8, **convenienter ponitur vitium capitale.**

Ad primum ergo dicendum quod acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediæ. Quia enim, ut Philosophus dicit in 8 Eth., cap. 5 et 6, *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia,* necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur : uno modo ut homo recedat a contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 6, circa med. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur, quia primo homo fugit contristantia; secundo etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. — Fuga autem finis fit per *desperationem.* Fuga autem bonorum quæ sunt ad finem; — quantum ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem;* — quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa præcepta.* — Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hic est *rancor;* — quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc proprie est *malitia;* — in quantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ *evagatio circa illicita.* Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur : nam *malitia* non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est hic sup. *Rancor* etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est ibid. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum quod etiam Cassianus, in lib. 10 de Inst. cœnob., cap. 1, et lib. 9, cap. 1, distinguit tristitiam ab acedia. Sed convenientius Gregorius, loc. cit. arg. 2, acediam *tristitiam* nominat, quia, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso

Art. 4. — Hic art. valde notandus pro concionibus et animarum directione, et præsertim doctrina in solut. ad 2m, ut intelligant viri spirituales, quantum referat cum quadam delectatione spirituali Deo servire; quum nullus, diu absque delectatione potest manere cum tristitia. Unde qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales. Solutio etiam ad 3m arg. est valde observanda (Bannes).

opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur; sed solum secundum quod tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ quæ in tantum se convertit ad quietem indebitam, in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acedia et tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit, —Nam *amaritudo* quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris.* — *Otiositas* autem et *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa præcepta*, circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens, et somnolentus ea negligenter implens. — Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad *evagationem mentis circa illicita*; quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis*, secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur *curiositas*; quantum autem ad locutionem dicitur *verbositas*; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca dicitur *instabilitas*; vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO XXXVI.

DE INVIDIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de invidia et circa hoc quæruntur quatuor: 1° quid sit invidia; 2° utrum sit peccatum; 3° utrum sit peccatum mortale; 4° utrum sit vitium capitale; et de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum invidia sit tristitia.

Inf., art. 2: Mal. quæst. 10, art. 1. ad 6, et art. 2, ad 1, et quæst. 11. art. 3 et 4, corp.; et Joh. 5, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius in 5 Moral., cap. 31, ante med., de invido loquens: *Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena.* Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 10, in princ.: *Invidebunt tales, quibus sunt quoad aliquid similes aut secundum genus, aut secundum cognitionem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem.* Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur; unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 36, et quæst. 47, art. 3, cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., loc. cit. Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cum memoria bonorum habituum sit causa delectationis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 32, art. 3, non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., loc. cit., quod *his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsis conveniebant, aut ipsi quandoque possidebant.* Ergo invidia non est tristitia.

— Sed contra est quod Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 14, ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit, quod *invidia est tristitia de alienis bonis.*

RESPONDEO dicendum quod objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium; et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter: — Uno modo **quando quis tristatur de bono alicujus, in quantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti**, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; et **talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus**, ut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 9, paulo a princ.

Alio modo **bonum alterius æstimatur ut malum proprium, in quantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia**; et ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, ut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 10, parum a princ.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod quia invidia est de gloria alterius, in quantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantum invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium. Nullus enim, nisi insa-

QUÆST. 36. — Invidia est tristitia de bono alterius, æstimato ut malo proprio, in quantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ. Etenim tristitia de bono alterius, in quantum ipsius bonum est, non est invidia sed actus odii. Et hæc est differentia inter invidentem et odientem, quia invidens non tristatur de bono alterius, nisi per hoc quod excellitur vel singularitatem suæ gloriæ amittit: odiens autem de quocumque bono inimici tristatur, quia scilicet vult simpliciter mala ejus: et hoc patet ex art. 1 et 3 (Sylvius).

nus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores; puta plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem; et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, in quantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens, et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur; unde si frustraretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi: et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna: et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Job 5, dicitur: *Parvulum occidit invidia;* et Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 31, in princ., quod *invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus.*

Ad quartum dicendum quod memoria præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem causat; sed in quantum sunt amissa, causat tristitiam; et in quantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus in 2 Rhetor., cap. 10, a med., quod senes invident junioribus, et illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

Articulus II

Utrum invidia sit peccatum.

Inf., quæst. 158, art. 1, corp.; et Mal. quæst. 10, art 1; et in Psal. 56, in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ: *Habeat socias, cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur.* Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 14. Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Proverb. 29, 2: *Cum inpii sumpserint principatum, gemet populus.* Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Prætera, invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud psalm. 68. 10: *Zelus domus tuæ comedit me.* Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna; dicit enim Gregorius, 5 Moral., cap. 31, ante med.: *Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor.* Ergo invidia non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur ad Galat. 5, 26: *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis: — Uno quidem modo, cum **aliquis dolet de bono alicujus, in quantum ex eo timetur nocumentum** vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; et **talis tristitia non est invidia,** ut dictum est art. præc., et potest esse sine peccato. Unde Gregorius 22 Moral., cap. 6, ante med., ait: *Evenire plerumque solet ut non amissa charitate, et inimici nos ruina lætificet, et rursum ejus gloria sine invidiæ culpa contristet; cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque injuste opprimi formidamus.* — **Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius,** non ex eo quod ipse habet bonum, sed **ex eo quod nobis deest bonum illud** quod ipse habet; **et hoc proprie est zelus,** ut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 11, circa princ. **Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est,** secundum illud 1 Corinth. 14, 1: *Æmulamini spiritualia.* **Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato.** — Tertio modo **aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus;** quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur, sed sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 9, est de divitiis, et de talibus quæ possunt provenire dignis et indignis; et hæc tristitia secundum ipsum vocatur *nemesis,* et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem, et hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis. Et ideo **hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra,** secundum illud psal. 36, 1: *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem;* et alibi, psal. 72, 3: *Pene effusi sunt*

Art. 2. — Nota quod *Nemesis* versatur specialiter circa bona temporalia quæ bonis et malis communia sunt; imo, et non raro adveniunt malis, cum boni illis careant.

gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. — Quarto modo **aliquis tristatur de bonis alicujus, in quantum alter excedit ipsum in bonis : et hoc proprie est invidia ; et istud semper est pravum**, ut etiam Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 10, quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est in corp. art. Unde zelus aliquis potest esse bonus ; sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 87, art. 2, cum de peccatis ageretur.

ARTICULUS III

Utrum invidia sit peccatum mortale.

Mal. quæst. 10, art. 2, et quæst. 11, art. 3, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale ; invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit., cap. 12. Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia ; dicit enim Augustinus in 1 Conf., cap. 7, circa med. : *Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum ; nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum.* Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum, 2 Rhetor., cap. 9, circa princ. Ergo invidia non est peccatum mortale.

— Sed contra est quod dicitur Job 5, 2 : *Parvulum occidit invidia.* Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur : invidia autem secundum rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud 1 Joan. 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Utriusque autem objectum, et charitatis, et invidiæ, est bonum proximi ; sed secundum contrarium motum ; nam charitas gaudet de bono proximi ; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst. Unde manifestum est quod **invidia ex suo genere est peccatum mortale.**

Sed. sicut supra dictum est, quæst. 35, art. 4, et 1-2, quæst. 72, art. 5, ad 1, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ ; ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio ; unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis. Unde patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod invidia secundum Philosophum, in 2 Rhetor., cap. 9, opponitur et nemesi et misericordiæ, sed secundum diversa ; nam misericordiæ opponitur directe, secundum contrarietatem principalis objecti ; invidus enim tristatur de bono proximi ; misericors autem tristatur de malo proximi ; unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero ejus de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi ; nemesicus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud psal. 72, 3 : *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns;* invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et charitatis proprius effectus. Unde invidia misericordiæ opponitur et charitati.

ARTICULUS IV

Utrum invidia sit vitium capitale.

Sup. quæst. 34, art. 6 ; et Mal. quæst. 8, art. 1, corp., et ad 5, et quæst. 10, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ ; dicit enim Philosophus, in 2 Rhetor., cap. 10, circa princ., quod *amatores honoris et gloriæ magis invident.* Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quæ ex eis oriuntur ; dicit enim Gregorius, 31 Moral., cap. 17, sub fin. : *Prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se ingerunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt.* Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum ; dicit enim Gregorius, 5 Moral., cap. 31,

ante med. : *Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur; in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit.* Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quod inconvenienter ejus filiæ assignentur a Gregorio, 31 Moral., cap. 17, a med., ubi dicit quod ex invidia oritur *odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi*, et *afflictio in prosperis.* Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet., art. præc. Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

— Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., loc. cit., qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra, quæst. præc. art. 4, acediam esse vitium capitale ea ratione qua ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Unde eadem ratione **invidia ponitur vitium capitale.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in 31 Moral., cap. 17, vers. fin. : *Capitalia vitia tanta sibi cognatione junguntur, ut nonnisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit; quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit.* Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro in lib. de summo Bono (habetur lib. 1 Different., cap. 35, circa med. Vid. sup., quæst. 25, art. 4, arg. 3), neque a Cassiano in lib. 5 de Institutis cœnobiorum, cap. 1.

Ad secundum dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum ; sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia, sicut ibi, lib. 5 Mor. Greg., cap. 31, ante med., inducitur consequenter, *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, Sap. 2. 24. Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum Sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui Sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum quod numerus filiarum invidiæ sic potest sumi, quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus (1). — Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est *susurratio*; vel manifeste, et sic est *detractio.* — Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, et sic est *exultatio in adversis*; aut non potest, et sic est *afflictio in prosperis.* — Terminus autem est in ipso odio; quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut dictum est, quæst. 34, art. 6. Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus secundum quod habent gloriam quamdam ; alio vero modo est filia invidiæ, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur ; nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

QUÆSTIO XXXVII

DE DISCORDIA, QUÆ OPPONITUR PACI. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccatis quæ opponuntur paci, — et primo de discordia, quæ est in corde ; — secundo de contentione, quæ est in ore ; — tertio de his quæ pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, et bello, ac seditione.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum discordia sit peccatum ; 2° utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum discordia sit peccatum.

Inf., quæst. 42, art. 2, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum ; quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum : dicitur enim Act. 23, 6, quod *sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum, et altera Pharisæorum*

QUÆST. 37. — Discordia quæ opponitur charitati, definiri potest : Dissensio circa bonum divinum vel proximi, in quod ex charitate obligamur consentire. Quæ definitio explicatur per præsentem quæst.

(1) Ita codd. Tarr. Alcan. et Paris, et editi recentiores. — Al. : *Aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam terminus*, intermediis omissis.

exclamavit in consilio : Viri fratres, ego Pharisæus sum, et filius Pharisæorum; de spe, et resurrectione mortuorum ego judicor. Et cum dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos. Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum, præcipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia; dicitur enim Act. 15, 39 : *Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem.* Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

— Sed contra est quod ad Gal. 5, *dissensiones*, id est discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 1 et 3, ex charitate causatur, in quantum scilicet charitas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, in quantum hujusmodi concordiæ contrariatur.

Sed sciendum quod hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter : uno quidem modo per se, alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus, et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde **per se discordat aliquis a proximo**, quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino, et proximi bono, in quo debet consentire ; **et hoc est peccatum mortale ex suo genere**, propter contrarietatem ad charitatem ; — licet **primi motus hujus discordiæ propter imperfectionem actus sint peccata venialia.**

Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem proximi ; sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem ; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. **Et talis discordia non est peccatum, nec repugnans charitati ; nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur** ; cum etiam supra dictum sit, quæst. 29, art. 1 et 3, ad 2, quod concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum.

Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum cui alius scienter resistit : **quandoque autem est cum peccato utriusque** : puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius ; sed in quantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad secundum dicendum quod sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, a qua peccatum est discordare, ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum ; unde dicitur Proverb. 6, 16 : *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias ;* sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo ; nam et Dominus de se dicit Matth. 10, 34 : *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Ad tertium dicendum quod discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens, et non per se ; uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud, quod ad defectum humanum pertinebat: non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS II

Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.

Inf., quæst. 132, art. 5 ; et Mal. quæst. 9, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Proverb. 15, 18 : *Vir iracundus provocat rixas.* Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus, super Joan., tract. 32, inter med. et fin., exponens illud quod habetur Joan. 7 : *Nondum erat Spiritus datus*, dicit : *Livor separat, charitas jungit.* Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est, invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi, quia, super illud Matth. 12 : *Omne regnum contra se divisum desolabitur,* dicit Hieronymus (seu sup. illud : *Si Satanas Satanam ejicit) : Quo modo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur.* Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quam filia inanis gloriæ.

— Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., cap. 17, a med.

Respondeo dicendum quod discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum : quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo **discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.**

Ad primum ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia ; nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo ; sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dicta in corp. art.

Ad secundum dicendum quod in discordia consideratur quid ut terminus *a quo*, hoc est recessus a voluntate alterius ; et quantum ad hoc causatur ex invidia ; consideratur etiam quid ut terminus *ad quem*, hoc est accessus ad id quod est sibi proprium (1) ; et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus *ad quem* est potior termino *a quo* (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ ; licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod ideo concordia parvæ res crescunt, et per discordiam maximæ dilabuntur, quia *virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur*, ut dicitur in lib. de Causis, propos. 17. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum ; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII

DE CONTENTIONE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de contentione : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum contentio sit peccatum mortale ; 2° utrum sit filia inanis gloriæ.

Quæstio 38. — Contentio sumitur : 1° pro conatu et studio, quo modo Christus dicit Luc. 3 : « Contendite intrare per angustam portam ». 2° Pro certamine, quo modo Apostolus dicit : « Qui in agone contendit ». 3° Pro quacumque disputatione, quo modo, Job 39, sumitur : « Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit ». 4° Prout est discrepatio, sive altercatio verborum ad veritatem impugnandam, et in hoc sensu hic sumitur.

(1) Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, et edit. Patav. — Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. aliisque : *Consideratur quidem ut terminus* a quo, *recessus a voluntate alterius, et quantum ad hoc causatur ex invidia; ut terminus autem* ad quem, *accessus ad id quod est sibi proprium.*

Articulus primus

Utrum contentio sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Lucæ 22, 24: *Facta est contentio inter discipulos Jesu* (1), *quis eorum esset major.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philipp. 1, 17 : *Quidam ex contentione Christum annuntiant*; et postea subdit : *Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contingit quod aliqui vel in judicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt ; unde super illud 1 Reg. 14 : *Accidit quadam die*, etc., dicit Glossa ordin. : *Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundum illud Job 39, 32 : *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?* Et tamen Job non peccavit mortaliter, quia Dominus de eo dicit : *Non estis locuti rectum coram me* (2), *sicut servus meus Job*, ut habetur Job, ult., 7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

— Sed contra est quod contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit, 2 ad Timoth. 2, 14 : *Noli contendere verbis;* et Galat. 5, contentio numeratur inter opera carnis, *quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt*, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione ; et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur *contentio*; quæ ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit, lib. 4 Rhetor., ad Heren., inter princ. et med. : *Contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto : Habet assentatio,* id est, adulatio, *jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert.*

Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter : uno modo quantum ad intentionem contendentis ; alio modo quantum ad modum. In in-

(1) Vulgata : *Facta est et contentio inter eos, quis eorum videretur esse major.*

(2) Vulgata : *...coram me rectum.*

tentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile; vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile; unde Tullius dicit in 3 Rhetor., ad Heren, a med., quod *contentio est oratio acris* (1) *ad confirmandum et confutandum accommodata;* vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis.

Si ergo accipiatur **contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale;** et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens (habetur in Gloss. ordin., Rom. 1, sup. illud: *Homicidii contentione;* nec ex Ambrosio occurrit, sed velut ex Anselmo notatur in Glossa nova): *Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* — **Si autem contentio dicitur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. — Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale; — nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur scandalum aliorum.** Unde et Apostolus, cum dixisset 2 ad Timoth. 2: *Noli verbis contendere*, subdit: *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

Ad primum ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur; erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit (colligitur ex Beda, lib. 6 Comment. in Luc., cap. 22); unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum quod illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant *se suscitare pressuram* Apostolo veritatem fidei prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum quod secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in judicio contendit qui impugnat veritatem justitiæ, et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Job, cap. 13, 3: *Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio;* non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

(1) Ita codd. Tarrac. Alcan et Paris, cum editis passim. — Al., *oratio alicujus.*

ARTICULUS II

Utrum contentio sit filia inanis gloriæ.

Inf., quæst. 132, art. 5; et Mal. quæst. 9, art. 3, corp., et ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum; unde dicitur 1 ad Corinth. 3, 3: *Cum sit inter vos zelus, et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium, 31 Moral., cap. 17, ad fin. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud 1 ad Corinth. 8, 1: *Scientia inflat.* Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipue veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

— Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., loc. cit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est, et inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione **ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia.**

Ad primum ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum ejus a quo aliquis discordat, vel cum quo contendit; sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit habet convenientiam cum superbia et inani gloria, in quantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est, quæst. 37, art. 2, ad 1.

Ad secundum dicendum quod clamor assumitur

in contentionem, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis ; unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipue a bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit ; est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens ; secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUÆSTIO XXXIX

DE SCHISMATE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus ; quæ sunt — schisma, — rixa, — seditio — et bellum.

Primo ergo circa schisma quæruntur quatuor : 1° utrum schisma sit speciale peccatum ; 2° utrum sit gravius infidelitate ; 3° de potestate schismaticorum ; 4° de pœna eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum schisma sit peccatum speciale.

4 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 1, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius I papa, epist. ad Viator. et Pancrat., tom. 5 Concil. (et habetur cap. *Schisma*, 24, quæst. 1) dicit, *scissuram* sonat. Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud Isa. 59, 2 : *Peccata vestra* (1) *diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ ; quia peccatum, secundum Ambrosium, est *cœlestium inobedientia mandatorum.* Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus contra Faustum, lib. 20, cap. 3, in princ., et lib. 2 contra Crescon., cap. 4, a med., distinguit inter schisma et hæresim, dicens quod *schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio, hæresis vero diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia.* Ergo schisma non est generale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod sicut Isidorus dicit in lib. 8 Etymolog. cap. 3, *nomen schismatis a scissura animorum vocatum est*, scissio autem unitati opponitur ; unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus ; in quibus id quod est intentum, est per se ; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo **peccatum schismatis proprie est speciale peccatum**, ex eo quod intendit se ab unitate separare, quam charitas facit ; quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus.

Et ideo **proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis** ; nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur ; scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione ; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundum illud ad Coloss. 2, 18 : *Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei.* Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante ; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum ; et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum quod non obedire præceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem *cum rebellione*, cum et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, et judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator, unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum quod hæresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei ; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides et charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate, ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus sit etiam schismati-

ART. I. — Schisma græce, latine scissio, ex usu recepto apud scriptores sumitur pro speciali peccato quod definitur : voluntaria separatio suiipsius ab unitate Ecclesiæ.

(1) Vulgata : *Iniquitates vestræ...*

cus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in Epist. ad Tit. (sup. illud cap. 3 : *Hæreticum hominem, etc.*) : *Inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat.* Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud 1 Timoth. 1, 6 : *A quibus quidam aberrantes*, scilicet a charitate et aliis hujusmodi, *conversi sunt in vaniloquium;* ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod *schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi; cæterum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur.*

Articulus II

Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate.

4 Sent., dist. 13, quæst. 2, art. 2, ad 4; et Mal. quæst. 2, art. 10, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud Deut. 25, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ : legitur enim Exod. 32, quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur Num. 16, 30 : *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum; scietis, quod blasphemarunt Dominum Deum* (1); decem etiam tribus, quæ vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ, ut habetur 4 Reg. 17. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, *bonum multitudinis est majus et divinius quam bonum unius*, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap, 2. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic. cap. 10, circa princ. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quam fides, cui opponitur infidelitas ut ex præmissis patet, quæst. 10, art. 2, et quæst. 23, art. 6. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

— Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma; addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta, art. præc., ad 3. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari : — uno modo secundum suam speciem; — alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita et infinitis modis variari possunt; unde cum quæritur in communi de duobus peccatis quid sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet, 1-2, quæst. 72, art. 1, et 73, art. 3. Et ideo illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum.

Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod **peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter aliquid hujusmodi.**

Ad primum ergo dicendum quod populo illi manifestum erat jam per legem susceptam quod erat unus Deus, et quod non erant alii dii colendi; et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum; et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps; et ideo rebellantes ejus principatui oportebat miraculosa et inconsueta pœna puniri. — Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo qui erat ad seditiones et schismata promptus. Dicitur enim Esdr. 1, c. 4, 15 : *Civitas illa* (1) *a diebus antiquis adversum reges rebellat; et seditiones, et prælia concitantur in ea* (2). Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 105, art. 2, ad 9; nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt

Art. 2. — Alia concl. ex resp. ad 3 : Inter peccata quæ sunt in proximum, schismatis peccatum est maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

(1) Vulgata:... *scietis quod blasphemaverint Dominum.*

(1) Scilicet Jerusalem.

(2) Vulgata : *Urbs illa, urbs rebellis est, et nocens regibus, provinciis, et bella concitantur in ea ex diebus antiquis.*

punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum quod, sicut bonum multitudinis est majus quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur (1), sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis; et similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum quod charitas habet duo objecta: *unum principale*, scilicet bonitatem divinam; et *aliud secundarium*, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam objectum fidei, quod est ipse Deus; et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

Articulus III.

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.

3 Part., quæst. 99, art. 9, ad 2 et 3; et 4 Sent., dist. 25, quæst. 1, art. 2; et Quodl. 12, art. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in lib. 1 contra Donatistas, cap. 1, circa med.: *Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur; ita redeuntes, qui priusquam recederent, ordinati sunt, non utique rursus ordinantur.* Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de unico Baptismo (seu lib. 6 de Bapt. contra Donatistas, cap. 5, circa princ.): *Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus.* Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, Urbanus II papa (in concil. Placent. can. 10, et hab. cap. *Ordinationes*, 9, quæst. 1), dicit: *Ab episcopis quondam catholice ordinatis, sed in schismate a Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus; si eos vita, et scientia commendat.* Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

— Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epist. 2, lib. 4, inter med. et fin., et habetur 7, quæst. 1, cap. *Novatianus*: *Qui nec unitatem, inquit, spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem.*

Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas, — una quidem *sacramentalis*, — alia *jurisdictionalis*. **Sacramentalis quidem potestas** est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo **talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur**; quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam, non iterum consecratur. — Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod **tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. — Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus**; quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum.

Potestas autem jurisdictionis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur; et talis potestas **non immobiliter adhæret; unde in schismaticis et hæreticis non manet**; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi; quod si fecerint, nihil est actum.

Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Art. 3. — Nota bene distinctionem potestatis ordinis et jurisdictionis quoad originem et permanentiam; quod illa per consecrationem, hæc per simplicem hominis injunctionem fit. Et ideo illa indelebilis est, ista autem a voluntate hominis pendet. — Vide in 3 Parte, quæst. 82, art. 7 et in quæst. 64, art. 5 et 6, ubi agitur de malis ministris, an vera conficiant et conferant sacramenta.

(1) Ita cum codicibus Tarrac. Alcan. et Paris. Theologi, Nicolaius, et edit Patav. — Edit. Rom.: *Ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quam bonum extrinsecum*, etc.

Articulus IV

Utrum sit conveniens pœna schismaticorum ut excommunicentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in l. 6 contra Donatistas, cap. 5, quod *baptisma potest recipi a schismatico.* Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens pœna schismaticis.

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant; unde contra quosdam dicitur Ezech. 34, 4: *quod abjectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsistis.* Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Nahum 1, 9: *Non judicabit* (1) *Deus bis in idipsum.* Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur, ut habetur 23, quæst. 5, cap. *Quali nos*, ubi dicitur: *Divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, a secularibus potestatibus comprimantur.* Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

— Sed contra est quod Num. 16, 26, dicitur: *Recedite a tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerunt, *et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

Respondeo dicendum quod *per quæ peccat quis, per ea debet puniri* (2), ut dicitur Sap. 11, 17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst., in duobus peccat. — In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiæ; et quantum ad hoc **conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur.** — In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ; et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, **justum est ut potestate temporali coerceantur.**

Ad primum ergo dicendum quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiamsi sit Judæus, vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Art. 4. — In constitut. Pii IX *Apostolicæ sedis*, legitur: « Excommunicationi latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ, subjacere declaramus..... 3. Schismaticos, et eos qui a Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter se subtrahunt vel recedunt ».

(1) Ita LXX: *Non vindicabit*, etc. — Vulgata: *Non consurget duplex tribulatio.*

(2) Vulgata, *per hæc et torquetur.*

Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem, cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum quod pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales; et ideo quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem sufficienter non reprimuntur, adhibet coercitionem brachii secularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUÆSTIO XL

DE BELLO. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bello; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum aliquod bellum sit licitum; 2° utrum clericis sit licitum bellare; 3° utrum liceat bellantibus uti insidiis; 4° utrum liceat in diebus festivis bellare.

Articulus primus.

Utrum bellare sit semper peccatum.

Inf., quæst. 41, art. 1, ad 3, et quæst. 42, art. 2, ad 1, et quæst. 66, art. 8, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino inducitur pœna, secundum illud Matth. 26, 52:

Art. 1. — Bellum secundum aliquos dicitur per antiphrasim, quia est minime bellum. Secundum alios dicitur bellum a belluis, quia bellantes sæpe belluarum feritatem imitantur. Definitur: Congressio vi et armis inter duos exercitus contrarios. Per quod distinguitur a duello quod est congressio unius contra unum. Duplex est: *defensivum* quod est ad propulsandam injuriam, et *offensivum*, quod est ad obtinendam satisfactionem pro injuria illata (Billuart). — Bellum non tantum significat mutuum inter homines conflictum, sed insuper ipsam voluntatem pugnandi armisque congrediendi: unde inter partes bellum fervere dicitur etiam tunc, quando non pugnatur actu, sed remanent homines ad pugnandum parati. — Manichæi, (teste S. August. lib. 22, cont. Faust., cap. 74) et Wiclefistæ, dixerunt bellum semper esse peccatum; Lutherus autem dixit pugnare adversus Turcas esse repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos; Œcolampadius autem dixit bella esse illicita in nova lege, non in veteri; ita etiam sensit Erasmus. — Responsio autem ad fidem pertinens est, scilicet bellum non esse natura sua malum, sed servatis legitimis conditionibus esse licitum etiam christianis.

S. Script. — Gen. 14; Exod. 17; Numer. 21 et 25; Deut. 1, 7; et sæpe in Josue, Judic., Reg., Paralipom., Macchab.; Hebr. 11.

Definit. Eccl. — *Leo X in Bulla « Exurge » contra Luther.: Proposit. damn.* 34: Præliari adversus Turcas, est repugnare Deo, visitanti iniquitates nostras per illos. —

Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit (1). Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim Matth. 5, 39: *Ego autem dico vobis, non resistere malo;* Et Rom. 12, 19, dicitur: *Non vos* (2) *defendentes, charissimi, sed date locum iræ.* Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia; quia morientes in hujusmodi tyrociniis, ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de puero Centurionis (habetur epist. ad Marcel., aliquant. a med., et cap. *Paratus*, 23, quæst. 1): *Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit.*

RESPONDEO dicendum quod **ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur: — Primo quidem auctoritas principis**, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 4: *Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit;* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in psalm. 81, 4: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Unde Augustinus dicit, contra Faustum, lib. 22, cap. 75, in princ.: *Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.* — **Secundo requiritur causa justa**: ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. QQ. (scil. sup. Jos., quæst. 16): *Justa bella solent definiri quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est.* — **Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta**; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in lib. de Verbis Domini (habetur cap. *Apud*, 23, quæst. 1, sed ex August. non occurrit): *Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quæ non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur.*

Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. 22 contra Faustum, cap. 74: *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas; impacatus, implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, lib. 22 cont. Faust., cap. 70, ad fin., *ille accipit gladium qui nulla superiori, aut legitima potestate, aut jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur.* Qui vero ex auctoritate principis vel judicis (si sit persona privata), vel ex zelo justitiæ, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica), gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur; unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19, semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit (1). Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Marcellinum, a med.: *Agenda sunt multa etiam*

Pius IX, in Syllabo: 62: Proclamandum est, et observandum principium quod vocant de non interventu. — Hic accedit quod Ecclesia, sive per Pontifices, sive per Concilia, christianos principes frequenter hortata est contra infideles, arma sumere.

Cfr., S. Augustinus, lib. 22, *Contra Faust.*, cap. 74-78 et *Epist. ad Bonifacium*; S. Chrysost. *Serm. contra jud. gent. et hæreticos;* S. Ambros. *lib.* 1, *Offic.* cap. 40 et *serm.* 5 *in psalm.* 118 et *lib.* 2 *in cap.* 3 *Luc.;* S. Gregor. *lib.* 1, *epist.* 72; *lib.* 12, *epist.* 21, 22, 24; S. Bernard. *Serm. ad milites templi;* S. Alphonsus, *lib.* 4; Suarez, *de Charitate*, disp. 13; Bannes, Sylvius, Valentia, Toletus, hic; Christianus Lupus, *Dissertatio de antiqua disciplina Christianæ militiæ;* Taparelli, *De jure naturali;* Périn, *Politique chrétienne.*

(1) Vulgata: *omnes... acceperint... peribunt.*

(2) Vulgata: .... *vosmetipsos...*

(1) Ita cum codd. Camer., Alcan. et Paris, editi plerique. — Al., *opus non fuerit.*

cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius felicitate (1) *peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.*

Ad tertium dicendum quod etiam illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. 10. Unde Augustinus dicit ad Bonifacium, epist. 189, al. 205, a med.: *Non quæritur pax, ut bellum exerceatur* (2); *sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.*

Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita; sed inordinata exercitia, et periculosa, ex quibus occasiones et deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant, et ideo vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieronymum patet in quadam epist. (sed non occurrit). De his Veget., lib. 1 de Re milit., a princ., per multa capp., et lib. 2, cap. 22.

Articulus II

Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim in tantum sunt licita et justa, ut dictum est art. præc., in quantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maxime videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Gregorius in quadam homilia (14 in Evang., aliquant. a princ.): *Lupus super oves venit, cum quilibet injustus, et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves, et fugit; quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit.* Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea, 23, quæst. 8, cap. *Igitur*, Leo papa IV scribit: *Cum sæpe adversa a Sarracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Sarracenos clam furtiveque venturos esse dicebant; pro quo nostrum congregari præcepimus populum; maritimumque ad littus descendere decrevimus.* Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. 1, 32: *Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus* (1). Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim 23, quæst. 8, cap. *Hortatu*, quod hortatu et precibus Adriani romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim 23, quæst. 8, cap. *Omni timore*, quod *si aliquis pro veritate fidei, et salvatione patriæ, ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo cœleste præmium consequetur.* Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur Matth. 26, 52: *Converte gladium tuum in vaginam* (2). Non ergo licet eis pugnare.

Respondeo dicendum quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno, ut patet per Philosophum in sua Polit., lib. 1, cap. 1, circa med., et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo **illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora**; sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur in Syntag. juris, lib. 25, cap. 15, num. 8.

Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo: — Primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum, et laude Dei, et oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita et bellica exercitia, secundum illud 2 ad Timoth. 2, 4: *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis* (3). — Secundo propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundum illud 1 ad Corinth. 11, 26: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusio-

Art. 2. — Hanc conclus. docet expresse S. Gregorius Nazianzenus in oratione 2 de pace, ubi docet arma esse prohibita episcopis et clericis. — Communis sententia est hoc prohiberi solo jure ecclesiastico.

(1) Al., *infelicitate*. — Item, *facilitate*.

(2) Ita cum Mss. et veteribus edit. Nicolaius. — Edit. Patav. 1712, ex Augustino, *excitetur*.

(1) Vulgata: *Qui talia agunt digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.*

(2) Vulgata: ... *in locum suum.*

(3) Vulgata: *negotiis sæcularibus.*

nem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde **clericis non licet omnino bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.**

Ad primum ergo dicendum quod prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis, qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli 2 ad Corinth. 10, 4 : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo*; quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum quod prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus; sicut et in veteri lege mandabatur, Josue 6, quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi, vel clerici ad bella procederent; quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 4, ad 2, omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad quartum dicendum quod licet exercere bella justa sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum.

ARTICULUS III

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Inf., quæst. 71, art. 3, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. 16, 20 : *Juste quod justum est exequeris* (1). Sed insidiæ, cum sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum in lib. contra mendacium, cap. 15 et seq. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit ad Bonifacium, epist. 189, al. 205, a med., videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Præterea, Matth. 7, 12, dicitur : *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*; et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias, vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. QQ. (sup. Josue, quæst. 10, circ. princ.) : *Cum justum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest*; et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue 8.

RESPONDEO dicendum quod insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius : — Uno modo ex eo quod **ei dicitur falsum, vel non servatur promissum**; et istud semper est illicitum; **et hoc modo nullus debet hostes fallere**; sunt enim *quædam jura bellorum, et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda*, ut Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 29.

Alio modo aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. 7, 6 : *Nolite sanctum dare canibus.* Unde multo magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. Stratagematum Francorum (Sexti Jul. Frontini lib. 1 Stratag., cap. 1); et **talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis.** Nec proprie hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet resposio *ad objecta.*

ARTICULUS IV

Utrum liceat diebus festis bellare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt

(1). Vulgata : *persequeris.*

ordinata ad vacandum divinis ; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod. 20. Sabbatum enim interpretatur *requies*. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, Isa. 58, reprehenduntur quidam quod in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

— Sed contra est quod 1 Macchab. 2, 41, dicitur : *Cogitaverunt laudabiliter* (1) *Judæi dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum*.

Respondeo dicendum quod **observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem**. Unde Dominus arguit Judæos, dicens, Joan. 7, 23 : *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato ?* Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia, et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo **pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justo bello exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat** ; hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet a bello abstinere. Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

QUÆSTIO XLI

DE RIXA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de rixa ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum rixa sit peccatum ; 2° utrum sit filia iræ.

Articulus primus

Utrum rixa sit semper peccatum.

Inf., quæst. 42, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam ; dicit enim Isidorus in lib. 9 Etymologiarum, in litt. R, quod *rixosus est a rictu canino dictus ; semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur, et provocat contendentem*. Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, Genes. 19, dicitur quod servi Isaac

Quæst. 41. — Rixa est privatum quoddam bellum, quo animis ira accensis, alius alium lædere molitur. — Pugna duorum vel plurium qui repente, et sine pacto pugnant, proprie *rixa* vocatur. Pugna autem duorum qui certo loco et tempore ex pacto conveniunt certaturi armis determinatis, cum vitæ periculo, *duellum* vocatur. Si vero id fiat cum solemnitatibus, dicitur publicum ; si autem sine illis, dicitur privatum. — Duellum græce μονομαχια dicitur. —Duella omnia proprie dicta, et naturali et positivo divino, et ecclesiastico jure, absolute illicita sunt.

Definit. Eccles. — Trident. sess. 25, cap. 19. De reformatione. Monomachia pœnis gravissimis punitur. Detestabilis duellorum usus, fabricante diabolo, introductus, ut cruenta corporum morte, animarum etiam perniciem lucretur, ex Christiano orbe penitus exterminetur. Imperator, Reges, Duces, Principes, Marchiones, Comites, et quocumque alio nomine, Domini temporales, qui locum ad monomachiam in terris suis inter Christianos concesserint, eo ipso sint excommunicati, ac jurisdictione et dominio civitatis, castri aut loci, in quo, vel apud quem duellum fieri permiserint, quod ab Ecclesia obtinent, privati intelligantur : et, si feudalia sint, directis dominis statim acquirantur. Qui vero pugnam commiserint, et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis, ac omnium bonorum suorum proscriptionis, ac perpetuæ infamiæ pœnam incurrant ; et ut homicidæ, juxta sacros Canones, puniri debeant ; et si in ipso conflictu decesserint, perpetuo careant Ecclesiastica sepultura. Illi etiam, qui consilium in causa duelli, tam in jure quam facto dederint ; aut alia quacumque ratione ad id quemquam suaserint, nec non spectatores, excommunicationis ac perpetuæ maledictionis vinculo teneantur : non obstante quocumque privilegio, seu prava consuetudine, etiam immemorabili. — *Proposit. damn. ab Alexandro VII*, 24 *sept.* 1665 : 2 Vir equestris, ad duellum provocatus, potest illud acceptare ne timiditatis notam apud alios incurrat. *Proposit. damn. a Bened. XIV, in constit.* « *Detestabilem* » *de Duello*, 10 *Nov.* 1752 : 1. Vir militaris, qui, nisi offerat vel acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, abjectus et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitæ ac promeritæ spe perpetuo carere deberet, culpa et pœna vacaret, sive offerat sive acceptet duellum. 2. Excusari possunt etiam honoris tuendi vel humanæ vilipensionis vitandæ gratia duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt, pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam. 3. Non incurrit ecclesiasticas pœnas ab Ecclesia contra duellantes latas dux vel officialis militiæ, acceptans duellum ex gravi metu amissionis famæ et officii. 4. Licitum est, in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum jactura propulsari nequit. 5. Asserta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatæ, in qua nimirum vel negligentia vel malitia magistratus justitia aperte denegatur. *Damnatæ ac prohibitæ tamquam falsæ, scandalosæ ac perniciosæ. — Bulla Pii IX* « *Apostolicæ sedis* » : Excommunicationi latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ, subjacere declaramus : 3. Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices, vel qualemcumque operam aut favorem præbentes, necnon de industria spectantes, illudque permittentes, vel quantum in illis est, non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint etiam regalis vel imperialis.

Cfr. pro quæst. de Duello : Pennachi, *Comment. in constit. Apostolicæ sedis* tom. 1, pag. 536 ; S. Alphons. *lib.* 4 ; Samhaber, *Das duell*, etc. ; Stahlowsky, *Das duell*. Muller, *tom.* 2.

(1) In Vulgata deest *laudabiliter*.

foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

— Sed contra est quod ad Galat. 5, rixæ ponuntur inter opera carnis ; *quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud Galat. 5 : *Rixæ*, dicit Glossa interl. quod *rixæ sunt, quando ex ira invicem se percutiunt.* Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo **rixa semper importat peccatum.**

Et in eo quidem qui alterum invadit injuste, est peccatum mortale ; inferre enim nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. — **In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundum diversum motum animi ejus, et diversum modum se defendendi.** Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte ejus. Si vero cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum ; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cum non multum excedit moderatam defensionem ; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

Ad primum ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem ; sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur quæ inordinationem rixæ declarant : — primo quidem quod promptitudinem animi habent ad contendendum : quod significat, cum dicit : *Semper ad contradicendum paratus*, scilicet sive alius bene, sive male dicat, aut faciat. — Secundo quia in ipsa contradictione delectatur ; unde sequitur : *Et in jurgio delectatur.* — Tertio quia ipse alios provocat ad contradictiones ; unde sequitur : *Et provocat contendentem.*

Ad secundum dicendum quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos ; unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod justum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Rixa autem fit ex privato affectu iræ, vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publica potestate aliquos invadant qui se defendant, non dicuntur ipsi rixati, sed illi qui publicæ potestati resistunt ; et sic illi qui invadunt, non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICULUS II.

Utrum rixa sit filia iræ.

Inf., quæst. 158, art. 8, corp. ; et 3 part., quæst. 7, art. 2, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Jac. 4, 1 : *Unde bella et lites in vobis ? nonne ex concupiscentiis quæ* (1) *militant in membris vestris ?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, Proverb. 28, 25, dicitur : *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod jurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea, Proverb. 18, 6, dicitur : *Labia stulti immiscent* (2) *se rixis.* Sed stultitia differt ab ira ; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, Proverb. 10, 12, dicitur : *Odium suscitat rixas.* Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius 31 Moral., cap. 17, a med. Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea, Proverb. 17, 19, dicitur : *Qui meditatur discordias, seminat* (3) *rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est, quæst. 37, art. 2. Ergo etiam rixa.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, 31 Moralium, loc. cit., quod *ex ira oritur rixa ;* et Proverb. 15, 18, et 29, 22, dicitur : *Vir iracundus provocat rixas.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit : — Uno modo quasi **intendens absolute malum ipsius ; et talis læsio pertinet ad odium,** cujus intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. — Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ ;

(1) Vulgata : *Nonne hinc ? ex concupiscentiis vestris, quæ,* etc.

(2) Vulgata, *miscent.*

(3) Vulgata, *diligit.*

et hoc proprie pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ ; non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur ; sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ, 1-2, quæst. 46, art. 6, ad 2. Et ideo **rixa proprie oritur ex ira.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst 25, art. 1 et 2, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur : et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum quod jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter, in quantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat quod alter ei sese præferat ; et sic ex ira sequuntur jurgia et rixa.

Ad tertium dicendum quod ira, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 48, art. 3, impedit judicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia ; et ex hoc sequitur quod habeat communem effectum ; ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum quod, rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii, quia præter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum lædat ; quandoque enim etiam occulte eum lædere quærit. Sed quando videt se prævalere, cum rixa et jurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta in corp.

Ad quintum dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium, et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur ; sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ proprie et directe.

QUÆSTIO XLII

DE SEDITIONE, QUÆ OPPONITUR PACI. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit speciale peccatum ; 2° utrum sit mortale peccatum.

QUÆST. 42. — Seditio est tumultuatio partium ejusdem multitudinis volentium inter se pugnare. Differt a schismate quod opponitur unitati spirituali ; a bello, quod est proprie contra extraneos, non seditio ; a rixa quæ est unius ad unum, vel paucorum ad paucos, et seditio est plurium partium ejusdem multitudinis ; a discordia quæ est animorum, seditio vero est operum, quatenus est plurium ad corporale pugnam se præparantium (Sylvius). — Pro ordine harum quæst. de vitiis oppositis paci, adverte ordinem : post discordiam in corde, et contentionem in ore, quatuor vitia in opere ordinata videntur ab auctore hic, secundum majorem extensionem. Nam schisma respectu Ecclesiæ universalis ; bellum ad diversa regna, nationes etc ; rixas ad personas undecumque ; seditio ad partes unius multitudinis se extendit (Cajetanus). — Nota et intellige resp. ad 3^m, quæ in nostris perturbatis temporibus, est non parvi momenti. — Cfr. Rom. 13, 1 ; 1 Petr. 2, 13.

Definit. Eccles. — Proposit. damn. in Syllabo Pii IX : 63. Legitimis principibus obedientiam detractare, immo et rebellare licet. 64. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sup., quæst. 39, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum, quia, ut Isidorus dicit in lib. 10 Etymologiarum, ad litt. S : *Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit.* Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est, quæst. 39, art. 1. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in 31 Moral., cap. 17, a med., ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

— Sed contra est quod 2 ad Cor. 12, seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod **seditio est quoddam speciale peccatum, — quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa ; — quantum autem ad aliquid differt ab eis.**

Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quamdam contradictionem ; — differt autem ab eis in duobus : *primo* quidem quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu ; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa inter., 2 ad Corinth. 12 (sup. illud : *Seditiones, animositates*, etc.), dicit quod *seditiones*

sunt tumultus ad pugnam; cum scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. *Secundo* differunt quia bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non qualemcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum quod seditio differt a schismate in duobus: primo quidem quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati eccelesiasticæ; seditio autem opponitur temporali vel seculari multitudinis unitati, puta civitatis, vel regni; secundo, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur; utrumque enim est discordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

Articulus II

Utrum seditio sit semper peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam supra inductam, art. præc. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa et licita, ut supra habitum est, quæst. 40, art. 1. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

— Sed contra est quod Apostolus 2 ad Cor. 12 prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad 2, seditio opponitur unitati multitudinis, id est, populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, 2 de Civ. Dei, cap. 21, a med., et lib. 19, cap. 21, quod *populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, et utilitatis communione sociatum.* Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis.

Manifestum est ergo quod seditio opponitur et justitiæ et communi bono; et ideo **ex suo genere est peccatum mortale, — et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.**

Peccatum autem seditionis *primo* quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant; *secundo* autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 1. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato; sed discordia ab eo quod est manifeste bonum, non potest esse sine peccato: et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifeste bonum.

Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in 3 Polit., cap. 5, et in 8 Ethic. cap. 10. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

QUÆSTIO XLIII

DE SCANDALO. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur; inter quæ alia quidem

Quæstio 43. — Scandalum vox græca generaliter significat offendiculum in via positum, ad quod impingens cadit aut seipsum lædit. Hic recte definitur, in art. 1. — Dividitur: 1° in *activum* et *passivum*: *Activum* est dictum

pertinent ad rationem justitiæ, illa scilicet quibus aliquis injuste proximum lædit; sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo; circa quod quæruntur octo : 1° quid sit scandalum ; 2° utrum scandalum sit peccatum ; 3° utrum sit peccatum speciale ; 4° utrum sit peccatum mortale ; 5° utrum perfectorum sit scandalizari ; 6° utrum eorum sit scandalizare; 7° utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum ; 8° utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

Articulus primus

Utrum scandalum convenienter definiatur, quod est dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.

4 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 1; et Quodl. 4, art. 21, ad 3; et Rom. 7, lect. 2, et cap. 14, lect. 2, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse *dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ*. Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur, art. seq. Sed secundum Augustinum, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ., *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo prædicta definitio est insufficiens, quia prætermittit *cogitatum*, sive *concupitum*.

2. Præterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus virtuosior, vel rectior altero sit ; illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minus rectum, sequitur quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur *occasio*.

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem ; dicit enim Apostolus ad Rom. 14, 21 : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*. Ergo prædicta definitio scandali non est conveniens.

— Sed contra est quod Hieronymus exponens illud quod habetur Matth. 15 : *Scis quia Pharisæi, audito hoc verbo*, etc., dicit : *Quando legimus : « Quicumque scandalizaverit, » hoc intelligimus, qui dicto, vel facto occasionem ruinæ dederit.*

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, quod græce σκάνδαλον dicitur, nos *offensionem*, vel *ruinam*, vel *impactionem pedis* possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex opponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam ; et talis obex dicitur scandalum.

Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, in quantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum ; et hoc proprie dicitur scandalum.

Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo **convenienter dicitur quod « dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ, » sit scandalum.**

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde ; unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam ; et propter hoc non potest habere scandali rationem.

---

vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ; *passivum* vero est ipsa spiritualis ruina proximi, ex occasione dicti vel facti alterius. 2° Scandalum *activum* est aliud *per se* et aliud *per* accidens : *Per se*, quando aliquis expresse intendit suo dicto vel facto inducere alium ad peccandum ; *per accidens*, quando quis facit opus ex cujus occasione alius inducitur ad peccandum, præter intentionem operantis, ac etiam præter conditionem operis. Et hoc si nullo modo sit intentum, valde improprie vocatur scandalum. 3° Scandalum *passivum* aliud est *datum*, aliud *acceptum* : *Datum* est quod vere oritur ex alterius dicto vel facto, et vocari solet scandalum infirmorum seu pusillorum ; *acceptum* est ruina non vere orta ex alterius facto aut dicto, sed ex propria malitia, et vocari solet pharisaicum. Ad intelligentiam quæst., nota et in memoria retine has divisiones quæ reperiuntur in articulis sequentibus. — Vides corrigendam esse opinionem plurium de vulgo, qui dum videntes aut rescientes aliorum peccata, juste commoventur, pudore suffunduntur, dicunt se esse scandalizatos. Scandalizari enim est, peccando pati ruinam spiritualem; isti autem non peccant, nisi forte inde erumperent in maledictiones aut judicia temeraria (Sylvius et Billuart).

Cfr. — S. Bonaventura : *Pharetra*, lib. 3, cap. 39 ; S. Alphonsus, *lib. 3* ; varii auctores de theologia morali ; commentat. S. Thomæ, hic, et præcipue Sylvius, Valentia, Bannes.

Art. 1. — Circa hanc definitionem, adverte, etiam non dictum, quando oportet loqui, vel non factum, quando oportet facere, posse esse scandalum. Unde hæc definitio scandali, quantum ad hoc, eodem modo explicanda est, quo definitionem peccati explicat S. Thomas 1. 2. quæst. 71. art. 6 ad 1.— In solut. ad 4, nota bene duplex scandalum, scilicet activum et passivum, et quod utrumque sine altero esse potest, et simul cum altero. — Nota cum Cajetano: movere alterum ad peccandum, dupliciter contingit. Uno modo propter ipsum opus materiale peccati ; ut qui sollicitat ad fornicandum propter actum ipsum, et sic non est scandalum. Altero modo formaliter, propter peccatum, ut alter peccet : et hoc est scandalum activum per se ex intentione.

Ad secundum dicendum quod minus rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio; quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet 1 ad Thessal. 5,22 : *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et ideo convenienter dicitur *minus rectum*, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 75, art. 2, et 3, et quæst. 80, art. 1, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur *dans causam ruinæ*, sed *dans occasionem;* quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens; quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunæ ponitur *causa per accidens*, ut patet 2 Physic., text. 52.

Ad quartum dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi : uno modo *per se*, alio modo *per accidens*. — Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet quod sit inductivum ad peccandum; puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati; et tunc ille qui hujusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinæ, unde vocatur *scandalum activum*. — Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex hujusmodi opera inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum; et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est; sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. 7, 8 : *Occasione autem accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Et ideo hoc est *scandalum passivum* sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod etiam sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat; quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit; quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est, hic supra.

Ad quintum dicendum quod *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum; *offensio* autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina; *scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

Articulus II

Utrum scandalum sit peccatum.

4 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, et art. 4, quæst. 1, corp.; et Rom. 14, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium ut supra habitum est, 1-2, quæst. 74, art. 1 et 2. Sed Matth. 18, 7, dicitur : *Necesse est ut veniant scandala.* Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. 7, 18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu : dicit enim Dominus Petro, Matth. 16, 23 : *Scandalum mihi es* (1); ubi dicit Hieronymus quod *error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli.* Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

— Sed contra est quod scandalum est *dictum, vel factum minus rectum.* Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum quod, sicut jam supra dictum est, art. præc., ad 4, duplex est scandalum, scilicet *passivum* in eo qui scandalizatur, et *activum* in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. **Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur;** non enim scandalizatur, nisi in quantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. — **Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur,** sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit.

Similiter etiam **scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat,** quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem, ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere : et sic qui non

(1) Vulgata : *Scandalum es mihi.*

dimittit, contra charitatem agit. — **Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur,** sicut supra dictum est, art. præc., ad 4.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur : *Necesse est ut veniant scandala*, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est præscita vel prænuntiata a Deo evenire, si tamen conjunctim accipiatur, ut in 1 dictum est, quæst. 14, art. 13, ad 2, et quæst. 23, art. 6, ad 2. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc ut *qui probati sunt, manifesti fiant*. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent, sicut si aliquis medicus videns aliquos indebita diæta utentes, dicat : Necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum quod nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei ; quod fit saltem per peccatum veniale.

Articulus III

Utrum scandalum sit speciale peccatum

4 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, et quæst. 3, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est *dictum vel factum minus rectum*. Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3 et 5. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur ; in manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

— Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati ; dicitur enim Rom. 14, 15 : *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas*. Ergo scandalum est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., duplex est scandalum, *activum* scilicet et *passivum*. — **Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum,** quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati ; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, *per* se scilicet, et *per accidens* : — **Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis** ; ut puta cum aliquis facto suo vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati : **et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum,** quia quod est per accidens, non constituit speciem.

Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum ; **et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati** ; finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum supra, 1-2, quæst. 1, art. 3. et quæst. 18, art. 4 et 6. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur ; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum ; et opponitur directe correctioni fraternæ ; in qua intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum ; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est in corp. art.

ART. 3. — Ex hoc art. conclude, scandalum per se activum opponi directe correptioni fraternæ. Nam in correptione fraterna, intenditur directe scandali hujus oppositum, id est specialis nocumenti remotio a proximo.

Articulus IV

Utrum scandalum sit peccatum mortale.

4 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 2, quæst. 3, et art. 4, quæst. 2, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12, et quæst. 35, art. 3. Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est art. 2 et 3. præc. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth, 18, 6 : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris;* quia, ut dicit Hieronymus in hunc loc., *multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quam æternis servari cruciatibus.* Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum ; dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 8, 12 : *Percutientes conscientiam fratrum* (1) *infirmam, in Christum peccatis.* Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

— Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., scandalum importat impactionem quamdam per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo **scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale**, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati; **quandoque vero est peccatum mortale**, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit. **Quandoque vero est peccatum mortale**, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. — **Si vero scandalum activum sit per se**, puta cum intendit ducere alium ad peccandum ; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, **est peccatum mortale** ; et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis; si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, **est peccatum veniale**.

Et per hoc patet *responsio ad objecta.*

(1) Vulgata, *eorum*, sed idem significat.

Articulus V

Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

4 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 3, quæst. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro, Matth. 16, 23 : *Scandalum mihi es.* Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud 1 ad Thessal. 2, 18. *Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus* (1) *semel, et iterum; sed impedivit nos Satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud 1 Joan. 1, 8 : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Sed scandalum passivum

Art 5. — Observant Bannes, Valentia, Lorca, Sylvius et alii, hanc B. Thomæ doctrinam, esse intelligendam regulariter et pro majori parte. Etenim in 4 Sent., dist. 28, quæst. 2, art. 3, sic habet s. Thomas de scandalo passivo : « Scandalum passivum patitur aliquis dupliciter. Uno modo, ex propria electione, sicut cum quis videns aliquem peccantem, eligit sequi eum ad peccandum ; et sic non est perfectorum scandalum passivum, quia ipsi sequuntur principaliter Christi exemplum, et præcepta Dei, et rationi bonum : unde nullius exemplum contra prædicta sequuntur (scilicet ex proposito). Alio modo, præter electionem; sicut cum ex facto alterius, alicui suboritur aliquis concupiscentiæ motus, vel etiam tristitiæ, aut alicujus hujusmodi ; et sic scandalum passivum, potest esse quorumlibet perfectorum, secundum statum viæ : sed quia principale moris electio est, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., communiter dicitur, quod scandalum passivum non est perfectorum ». De activo autem, sic habet quæst. 2 : « Scandalum activum quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum : secundum ergo quod est mortale peccatum, nullo modo perfectis competit, sicut nec peccare mortaliter (quamdiu nimirum manent perfecti et justi) : sed secundum quod est veniale peccatum, convenit quandoque etiam perfectis, sicut et peccatum veniale, in quantum in eis aliquid infirmitatis remanet. » — Hæc nota pro art. sequenti.

(1) Vulgata :... *et semel...*

non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est art. præc. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

— Sed contra est quod super illud Matth. 18: *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hieronymus : *Nota quod qui scandalizatur, parvulus est; majores enim scandala non recipiunt.*

RESPONDEO dicendum quod scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent, cujus est immutabilis bonitas; quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi in quantum illi inhærent Christo, secundum illud 1 ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud psal. 124, 1 : *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem.* Et ideo **in his qui perfecte Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur**, secundum illud psal. 118, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 2, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit : *Scandalum mihi es*, quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. 8, 38. *Neque mors, neque vita.... poterit nos separare a charitate Dei.*

Ad tertium dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia ; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem ; sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundum illud psal. 72, 2 : *Mei pene moti sunt pedes.*

ARTICULUS VI

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 3, quæst. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. 15, 12 : *Scis, quia Pharisæi, audito hoc verbo* (1), *scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum Sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit ; dicitur enim ad Galat. 2, 14 : *Cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ*, id est, Petro, *coram omnibus : Si tu, cum judæus sis, gentiliter* (2) *et non judaice vivis, quomodo gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

— Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

RESPONDEO dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam ; quod quidem est solum illud quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 40 : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis* (3) ; et præcipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et **si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit**, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt ; non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter ; quod **non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.**

Ad primum ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini, epist. 28, 40, 71, al. 8, 9 et 19, et ipsius Pauli, subtrahens se a Gentilibus, ut vitaret scandalum Judæorum, quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur ; non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari ; unde patiebantur scandalum passivum ; non autem erat in Petro scandalum activum.

(1) Vulgata : *verbo hoc...*
(2) Vulgata :... *gentiliter vivis, et non judaice.*
(3) Vulgata omittit *in vobis.*

Ad tertium dicendum quod peccata venialia perfectorum præcipue consistunt in subitis motibus; qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

Articulus VII

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

3 Part., quæst. 42, art. 2; et 4 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 4, quæst. 1 et 2; et Rom. 14, lect. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in lib. 3 contra Epist. Parmeniani, cap. 2, a med., docet quod *ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est.* Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cum sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi disrumpant vos* (1). Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit in 1 de Civit. Dei, cap. 9, ante med. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit (habetur in Glossa Nic. de Lyra, sup. illud Matth. 15: *Audito hoc scandalizati*, etc.) quod *dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salva triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ.* Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum multoties potest prætermitti salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 7, aliquant. a princ.: *Si de veritate scandalum sumitur utilius nasci permittitur scandalum quam quod veritas relinquatur.* Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

RESPONDEO dicendum quod, cum duplex sit scandalum, *activum* scilicet et *passivum*, quæstio ista non habet locum de scandalo activo, quia cum scandalum activum sit *dictum vel factum minus rectum*, nihil est cum scandalo activo faciendum.

Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo, quid sit dimittendum, ne aliquis scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat; quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo **ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum.**

In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando; et hoc est **scandalum Pharisæorum,** qui de doctrina Domini scandalizabantur; **quod esse contemnendum Dominus docet,** Matth. 15.

Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia; et hujusmodi est **scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda,** ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione hujusmodi scandalum cesset. — **Si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret,** jam videtur ex malitia esse, et sic propter ipsum **non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.**

Ad primum ergo dicendum quod pœnarum in-

Art. 7. — Hic dicitur de scandalo pusillorum: « Si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse. » Adverte quod Auctor non adsertivo verbo utitur, sed opinativo, dicendo « jam videtur ex malitia esse. » Potest siquidem contingere, quod pusilli non sint capaces rationis redditæ, vel propter pristinam consuetudinem, quæ facit apparere dissonum quod veritati consonat: vel propter rationem apud eos magis apparentem, vel aliquid hujusmodi. Et tunc ex quo malitia non facit scandalum, sed ignorantia vel infirmitas, quamvis reddita sit ratio, cessandum est ab hujusmodi spiritualibus non necessariis (Cajet.).

(1) Vulgata: *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos.*

flictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad cohibenda peccata; et ideo in tantum habent rationem justitiæ, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justit a; et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad secundum dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur, et ipse actus docendi; quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium; et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 2, et ideo eadem ratio est de doctrina, et de aliis misericordiæ operibus; de quibus postea dicetur, in resp. ad 4.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est, quæst. 33, art 1, ordinatur ad emendationem fratris; et ideo in tantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest; quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum quod in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud 1 ad Cor. 12, 31: *Æmulamini charismata meliora.* Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est in corp. art. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis; quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus (puta pascendo esurientem), vel in spiritualibus (puta docendo ignorantem), sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis; et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum quod quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria; si enim faciendum est, jam non est malum, neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata peccatum veniale esset; sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; in quantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

Articulus VIII

Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.

4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 4, quæst. 3; et Rom. 14, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum quam quæcumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundum regulam Hieronymi (habetur in Glossa Lyrani, sup. illud Matth. 15: *Scis quia Pharisæi*), *omnia quæ possunt prætermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda.* Sed temporalia possunt prætermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. 14, 15: *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est.* Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per judicium. Sed judiciis uti non licet; et præcipue cum scandalo; dicitur enim Matth. 5, 40: *Ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium;* et 1 ad Corinth. 6, 7: *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea. inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accipit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi*, ut patet, 1 ad Corinth, 9, 12; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum. Ergo multo ma-

---

Art. 8. — Hic art. est valde observandus, ut intelligatur ordo quem habent temporalia cum spiritualibus.

gis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

— Sed contra est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res ecclesiarum cum scandalo regis (1).

Respondeo dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. — Aut enim sunt nostra, — aut **sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa**; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus; et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate; et ideo **non sunt propter scandalum dimittenda**, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis.

Temporalia vero bona quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum, quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus, art. præc., esse scandalum pusillorum, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Serm, Domini in monte, cap. 20, ad fin.: *Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest; et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et melius ei aliquid dabis, cum petentem injuste correxeris.*

Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum: et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occasio) et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit in 31 Moral., cap. 8, circa med.: *Quidam, dum temporalia a nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam vero æquitate servata prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non suâ semetipsos perdant.*

Et per hoc patet solutio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ et justitiæ; et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum quod non est de intentione Apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis, sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud 1 ad Cor. 8 13: *Non manducabo carnem in æternum ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19, illud præceptum Domini est intelligendum secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam vel fraudem, quam judicium subire, si hoc expediat; quandoque tamen non expedit, ut dictum est in resp. ad 2. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum quod scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum; et ex simili causa Ecclesia abstinet a decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUÆSTIO XLIV

De præceptis charitatis. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis charitatis; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum de charitate sunt danda præcepta; 2° utrum unum tantum, vel duo; 3° utrum duo sufficiant; 4° utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur; 5° utrum convenienter addatur: *Ex tota mente*, etc.; 6° utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri; 7° de hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* 8° utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

Articulus primus

Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum.

3 *Cont.*, *cap.* 116 *et* 117.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum.

(1) Vide Baron., ad ann. 1163, num. 9.

Quæstio 44. — Præter naturalem Dei dilectionem, quia etiam infideles obligantur Deum ut auctorem naturæ, super omnia diligere (sive de illa solum sit generale præceptum contentum in præcepto de actibus religionis, sive potius sit speciale, cum ejusdem dilectio non versetur immediate circa cultum Dei sicut religio, sed circa ipsum Deum ut bonum, ideoque dici possit esse virtus specialis, eo modo quo virtutes inveniuntur in philosophis): agnoscenda est alia dilectio solis fidelibus conveniens, qua Deum ut gratiæ, bonorumque omnium supernaturalium fontem operante in nobis Spiritu Sancto diligimus, de qua pluribus actum est quæst. 23 et seq., sub nomine charitatis: sed nunc examinandum restat de ipsius obligatione (Sylvius). — Hic, charitatis nomine, non intelligit D. Thomas habitum charitatis; hunc enim habendi aut conservandi, nullum est præceptum (ut contra Marsilium ostendit Soto lib. 1 de natura et gratia, cap. 22), tum quia præcepta non sunt de habitibus, sed de actibus; tum etiam, quia quoties quis delinquendo contra quodlibet aliorum mandatorum, a gratia et charitate excideret, non unum, sed duo committeret peccata. Intelligi ergo charitatis nomine actum dilectionis Dei et proximi (Serra).

Art. 1. — Conclusio certa est secundum fidem catholi-

Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est quæst. 23, art. 8. Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* ut dicitur 2 ad Cor. 3, 17. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 90, art. 2, et quæst. 100, art. 2. Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

— Sed contra, illud quod Deus requirit a nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, et 1-2, quæst. 99, art. 1, præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo *per se,* alio modo *propter aliud.* — Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. — Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum.

Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit 1 ad Tim. 1, 5: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum, et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud; et ideo **maximum præceptum est de charitate**, ut dicitur Matth. 22.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 10, cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum; puta sub hoc præcepto: *Honora patrem tuum et matrem tuam*, non cadit, quod hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum quod omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi; sed in omnibus includuntur.

---

cam. — Alia concl. eruitur ex resp. ad 3m: Præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur. Nota enim quod primum præceptum decalogi scripti in tabulis non ponitur speciale et expressum de dilectione Dei, ut vulgares solent proferre, dicentes primum mandatum est inter decem, diligere Deum super omnia. Sed primum mandatum illud est: unum cole Deum. — S. Bonaventura in 3, dist. 27, art. 1, dicit aliquos putasse præceptum de charitate non esse distinctum ab aliis præceptis simul legis; immo ipsam charitatem, non esse habitum distinctum ab habitibus aliarum virtutum. Tamen contraria sententia est communissima, et omnino tenenda.

— Scito quod charitatem præcedunt dispositive, ex naturæ quidem jure, duæ partes justitiæ, scilicet declinare a malo et facere bonum: ex divino autem jure, fides vera. Et propterea Apostolus tria posuit, unde est charitas, scilicet cor purum a malis, et conscientiam bonam, propter bona opera, quæ in re invenit, et fidem non fictam quoad supernaturalia. Ex his enim tribus procedit charitas, quæ finis præcepti omnis est. Nec hæc quæ dicimus, dissonant ab Auctore, sed expositionem ejus extendunt in primis duobus membris, quoad mala et bona (Cajetanus).

S. Script. — Deuter. 6, 5 et 10, 12 et 11, 13 et 19, 9 et 30, 6 etc.; Exod. 20; Jos. 22, 5; Ps. 30, 24; Eccli. 13, 18; Matth. 22, 37; Marc. 12, 30; Luc. 10, 27; Joan. 15; Jud. 21; 1 Tit. 1, 5; 1 Corint. 16, 22.

Definit. Eccl. — *Proposit. damn. ab Alexandro VII*, 24 *Sept.* 1665: Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. — *Proposit damn. ab Innoc. XI*, 2 *mart.* 1679: 5. An peccet mortaliter qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus. 6. Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum. 7. Tunc solum obligat, quando tenetur justificari, et non habemus aliam viam qua justificari possimus.

Articulus II

Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta.

1-2, quæst. 99, art. 1, ad 2; et inf., quæst. 58, art. 1, ad 6; et 3 Cont., cap. 116 et 117.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est, art. præc., arg. 3 Sed charitas est una virtus, ut ex supra dictis patet, quæst. 33, art. 5. Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 22 et 27, *charitas in proximo non diligit nisi Deum.* Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum.* Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quinimo dicitur Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam* (1).... *non potest meus esse discipulus.* Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 13, 8: *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 21: *Hoc mandatum habemus a Deo ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 91, art. 3, quæst. 94, art. 2, cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 7, ad 2, et quæst. 26, art. 1, ad 1. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo **non solum oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.**

Ad primum ergo dicendum quod licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum; et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicite dari præcepta, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem; et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicite dari, ratione jam dicta in corp. art.

Art. 2. — Convenienter dantur duo præcepta charitatis, Dei et proximi, etiamsi charitas sit una virtus. — Vide infra, art. 7, Sac. Script. et definit.

(1) Vulgata omittit *suam.*

Articulus III

Utrum sufficiant duo præcepta charitatis.

3 Cont., cap. 116 et 117, et Ver. quæst. 2, art. 4, ad 6, et Rom. 13, lect. 1, et Gal. 6, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum objecta distinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 12, et quæst. 26, videtur quod quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum a malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solum affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 40: *In his duobus mandatis tota* (1) *lex pendet, et prophetæ.*

Respondeo dicendum quod charitas, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est; unde Gregorius dicit in quadam homil. (17 in Evang., circ.

(1) Vulgata: *universa.*

princ). : *Charitas minus quam inter duos haberi non potest.* Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat, supra dictum est, quæst. 25, art. 4. Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem ; **convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt ; unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem ; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ.. cap, 23, in princ., *cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui.* Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat, et corpus proprium ; quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum quod alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet, quæst. 28, art. 4, et quæst. 29, art. 3. Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp. 4, 4 : *Gaudete in Domino semper* ; de pace autem ad Hebr. 12, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus* ; de beneficentia autem ad Galat. ult. 10 : *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes ;* de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum quod plus est operari bonum, quam vitare malum ; et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita ; nam contra odium dicitur Levit. 19, 17 : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo ;* contra acediam dicitur Eccli. 6, 26 : *Ne acedieris in* (1) *vinculis ejus ;* contra invidiam Galat. 5, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes ;* contra discordiam vero 1 ad Corinth. 1, 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata ;* contra scandalum autem ad Rom. 14, 13 : *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

Articulus IV

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

Inf., art. 5, et locis ibidem notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in præcepto, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 1, et 1-2, quæst. 100, art. 9. Sed hoc quod dicitur, *ex toto corde*, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, *totum et perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in 3 Physic., text. 63. Si ergo in præcepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale ; quod est inconveniens.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum Philosophum, lib. 3 Physic., text. 64, *totum et perfectum idem sunt.* Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quod Deus ex toto corde diligatur.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum quod cum præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus fit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda.

Et ideo **totalitas quædam fuit designanda, circa præceptum de dilectione Dei.**

Ad primum ergo dicendum quod sub præcepto quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute ; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis ; et talis modus significatur, cum dicitur : *Ex toto corde.*

Ad secundum dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere : — Uno quidem modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est perfectio patriæ ; — alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat ; et hæc est perfectio viæ ; cui non contrariatur pecca-

---

Art. 4. — Nota quod in actu virtutis, inveniunt tria, scilicet substantiam actus, modum ejus intrinsecum et modum extrinsecum : v. g. in actu quo honoratur pater, est primo substantia actus, qui est ipsa honoratio, seu subventio : est secundo quantitas actus, scilicet tanta vel proportionalis subventio, ut decet filium respectu patris : et tertio ordo istius actus ad alterum finem, puta ex charitate, seu propter Deum honorare patrem ; et hujusmodi relationes vocantur modus extrinsecus In proposito igitur, in dilectione Dei, substantia actus est diligere Deum, modus autem ejus est ex toto corde ipsum diligere (Cajet).

(1) Vulgata omittit *in*.

tum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in opositum objectum, sed solum impedit charitatis usum.

Ad tertium dicendum quod perfectio charitatis ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas in solut. præc., ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

Articulus V

Utrum super hoc : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo », convenienter addatur : « Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua ».

3 Sent., dist. 27, in Expos. litt., circa fin. ; et Ver. quæst. 2, art. 10, ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Deut. 6, 5, super hoc quod dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo,* addatur : *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Non enim accipitur hic cor pro membro corporali ; quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet ergo quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Præterea, fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat : *Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo,* superfluum fuit addere : *Ex tota fortitudine tua.*

3. Præterea, Matth. 22, 37, dicitur : *In tota mente tua,* quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum detur, Deut. 6.

— Sed contra est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod **hoc præceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis** : nam sicut dictum est in arg. 1, Deuter. 6 ponuntur tria, scilicet *ex toto corde,* et *ex tota anima,* et *ex tota fortitudine.* Matth. 22, 37, ponuntur duo horum, scilicet *ex toto corde,* et *in tota anima* ; et omittur, *ex tota fortitudine,* sed additur *in tota mente* ; sed Marc. 12, 33, ponuntur quatuor, scilicet *ex toto corde,* et *ex tota anima,* et *ex tota mente,* et *ex tota virtute* (1), quæ est idem fortitudini ; et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. 10 : nam loco fortitudinis, seu virtutis, ponitur : *Ex omnibus viribus tuis.*

Et ideo horum quatuor est ratio assignanda : nam **quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis** Est ergo considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per *cor ;* nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quæ moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per *mentem ;* vis appetitiva inferior, quæ significatur per *animam ;* et vis executiva exterior, quæ significatur per *fortitudinem,* seu *virtutem,* sive *vires.* Præcipitur ergo nobis — ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est *ex toto corde ;* — et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est *ex tota mente* ; — et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est *ex tota anima ;* — et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est *ex tota fortitudine,* vel *virtute,* vel *viribus* Deum diligere.

Chrysostomus tamen (alius auctor) super Matth., hom. 42, in Oper. imperf., a med., accipit e contrario *cor* et *animam,* quam dictum sit. — Augustinus vero in 1 de Doctr. christ., cap. 22, a med., refert *cor* ad cogitationes, et *animam* ad vitam ; *mentem* ad intellectum. — Quidam autem dicunt : *Ex toto corde,* id est, intellectu ; *anima,* id est, voluntate ; *mente,* id est, memoria. — Vel secundum Gregorium Nyssenum, lib. de hominis Opific., cap. 8, circ. med., per *cor* significat animam vegetabilem ; per *animam,* sensitivam ; per *mentem,* intellectivam, quia hoc quod nutrimur, sentimus, et intelligimus debemus ad Deum referre.

Et per hæc patet responsio *ad objecta.*

Articulus VI

Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

4. Sent., dist. 27, quæst. 3, art. 4 ; et Virt. quæst. 2, art. 10 ; corp., et ad 1 ; et Opusc. 4, cap. 4 ; et Opusc. 18, cap. 5, 6, 7 et 15.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in

---

Art. 5. — Doctrina hujus art. valde utilis est concionatoribus, ut erudite et pie loquantur de amore Dei, et præcepto illius ad populum fidelem. — Adrianus in 4, quæst. 1 de pœnitentia et quodlib. 5 art. 3, asserit necessarium esse ad hoc quod amor Dei sit sufficiens adimplere præceptum, quod sit intensissimus : unde ille ait, tepidum discipulum non diligit Christus. Ex quo infert necessarium esse ut contritio sit sufficiens, quod sit dolor intensissimus. Sed tamen communiter docetur adversus Adrianum quod nulla determinata intensio requiritur, ut aliquis in hac vita adimpleat præceptum dilectionis Dei : sed quilibet actus charitatis, quantumlibet remissus, sufficit ad adimplendum omnia præcepta.

Art. 6.— Negant protestantes hoc præceptum de dilectione Dei posse in via impleri. Responsio ad fidem per-

(1) Vulgata : *ut diligatur ex toto corde, et ex toto intellectu, et ex tota anima, et ex tota fortitudine*

via, quia, secundum Hieronymum (Pelagium) in Expositione catholicæ fidei, epist. ad Damas., vers. fin., *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse.* Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet Deuter. 6. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter, quia, secundum Ambrosium, lib. de Parad., cap. 8, ante med., peccatum nihil est aliud quam *transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum.* Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali; quod est contra id quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 1, 8: *Confirmabit vos usque in finem sine crimine;* et 1 ad Timoth. 3, 10: *Ministrent, nullum crimen habentes.*

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud. psalm. 18, 9: *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiæ, cap. 8 a med., quod *in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur: « Diliges Dominum Deum tuum » etc. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.*

RESPONDEO dicendum quod præceptum aliquod dupliciter potest impleri: uno modo *perfecte*, alio modo *imperfecte;* — perfecte quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens; — impletur autem, sed imperfecte, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis non tamen receditur ab ordine ad finem, sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfecte, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1 ad Corinth. 15, 28. Et ideo, **plene et perfecte in patria implebitur, hoc præceptum; — in via autem impletur, sed imperfecte;** — et tamen **in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inde culpatur, nec pœnam meretur, ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin., *cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?*

ARTICULUS VII

Utrum convenienter detur preceptum de dilectione proximi.

Quodl. 4, art. 24 ad 1; et Rom. 13, lect. 2; et Gal. 5, lect. 3; et Opusc. 42, cap. 14.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet Matth. 5. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundum Philosophum in 9 Ethic., cap. 8, a princ., *amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum:* ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 39:

---

tinens, est præceptum de dilectione Dei posse impleri in hac vita, et quidem ita perfecte, ut præstetur totum id quod a nobis Deus per illud exigit. — Utrum vero homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia? vide in 1-2, quæst. 109, art. 3, pag. 552, cum notis et Definit. Eccles.

S. Script. — Supra art. 1, fuit ostensum esse præceptum de charitate, sed Deus impossibilia non jubet. Cfr. præcipue Deut. 13 et 30; Luc. 10. — Multi dicuntur implevisse hoc præceptum: Ps. 118; 3 Reg. 14; 4 Reg. 20 et 23; Eccli. 47; 2 Paral. 15; Joan. ult.

ART. 7. — Hoc præceptum est intelligendum præcipue de dilectione supernaturali.

S. Script. — Eccli. 27, 18; Matth. 5 et 6 et 7 et 18, 35 et 19, 19 et 22, 39; Marc. 12, 31; Luc. 6, 27, etc. et 10, 30 et 14; Joan. 13 et 14 et 15; Rom. 12, et 13, 8; Galat. 5, 14; 1 Corinth. 13; 1 Thessal. 4, 9; Jacob. 1, 12 et 2, 8 etc.; 1 Joan. 2, et 3, et 4.

Definit. Eccl. — *Proposit. damn. ab Innoc. XI, 2 Mart.* 1679: 10. Non tenemur proximum diligere actu interno et formali. 11. Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.

Secundum præceptum est simile huic (1) : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

RESPONDEO dicendum quod hoc præceptum convenienter traditur ; tangitur enim in eo et diligendi *ratio*, et dilectionis *modus*. — Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod *proximus* nominatur ; propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem, et secundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur *proximus* vel *frater* ut habetur 1 Joan. 4, vel *amicus*, ut habetur Levit. 19, quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. — Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur : *sicut teipsum ;* quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi, et hoc tripliciter : *primo* quidem ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum ; sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta ; *secundo* ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis ; sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis, ut sic sit dilectio proximi justa. *Tertio* ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera ; nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem, vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

ARTICULUS VIII

Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

1-2, quæst. 100, art. 9; et 3 Sent., dist. 29, art. 1, ad 5, et dist. 36, art, 6; et Ver. quæst. 14, art. 12, ad 16, et art. 14, ad 2, 3 et 7; et Virt. quæst. 2, art. 7, ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

— Sed contra, illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundum illud Jerem. 31, 33 : *Dabo legem meam in cordibus eorum* (1). Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis secundum illud Cantic.. 2, 4 : *Ordinavit in me charitatem.* Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 4 huj. quæst., ad 1, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 12, et quæst. 26, art. 1 et 2. Unde manifestum est quod **ordo charitatis debet cadere sub præcepto**.

Ad primum ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit ; et ita si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet ; et sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. — Nam cum mandatur quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. — Cum autem mandatur, quod aliquis diligat proximum *sicut seipsum*, præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. — Similiter etiam cum mandatur, 1 Joan. 3, 16, quod *debemus pro fratribus animam ponere*, id est, vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. — Similiter etiam cum mandatur ad Gal. ult., quod *maxime operemur bonum ad domesticos fidei*, et 1 ad Tim. 5, vituperatur *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum*, datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod dicitur : *Diliges proximum tuum*, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUÆSTIO XLV

DE DONO SAPIENTIÆ. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati ; — et primo de ipsa sapientia ; — secundo de vitio opposito.

(1) Vulgata : *Secundum autem simile est huic...*

QUÆST. 45. — Non est hic sermo de sapientia, quæ generaliter definitur divinarum humanarumque rerum notitia; quo modo scientiam, intellectum, totumque genus

(1) Vulgata : *In visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam.*

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti ; 2° in quo sit sicut in subjecto ; 3° utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica ; 4° utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali ; 5° utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem ; 6° quæ beatitudo ei respondeat.

Articulus primus

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari.

Inf., art. 4, ad 1 ; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus Sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 8. Sed virtus se habet solum ad bonum : unde et Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 19, a princ., quod *nullus virtutibus male utitur.* Ergo multo magis dona Spiritus Sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum ; dicitur enim Jac. 3, 15 : Quædam sapientia *est terrena, animalis, diabolica.* Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 de Trin., cap. 14, circ. princ., *sapientia est divinarum rerum cognitio.* Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet, quæst. 4, art. 7, et 1-2, quæst. 62, art. 3. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Præterea, Job. 28, 28, dicitur : *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, et recedere a malo, intelligentia ;* ubi secundum litteram septuaginta Interpretum, qua utitur Augustinus, lib. 12 de Trin., cap. 14, parum a princ., et lib. 14, cap. 1, habetur : *Ecce pietas ipsa est sapientia.* Sed tam timor quam pietas ponuntur dona Spiritus Sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus Sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

---

virtutum intellectualium complectitur; neque de illa quæ est causarum altissimarum cognitio per studium et doctrinam acquisita ; quo modo est una virtus intellectualis ; sed nec de ea, qua quis altiora quædam mysteria cognoscit, atque aliis manifestat ; aut ita sapit, ut non solum seipsum, sed etiam alios secundum regulas divinas ordinare possit ; quæ partim ad theologiam, partim ad gratias gratis datas pertinet. Sed agitur de sapientia quæ definiri potest esse habitus divinitus infusus, quo mens redditur facile mobilis a Spiritu Sancto, ad contemplandum divina, et tum de illis, tum de humanis judicandum secundum rationes divinas. Cujus definitionis prima pars traditur 1-2, quæst. 68, art. 2 et 3 ; secunda hic art. 1 et 3 ; tertia ad 2, 3, 4, et in 3 Sent. dist. 35, quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 3 (Sylvius).— De differentia donorum et virtutum, vide 1, 2, quæst. 68.

— Sed contra est quod Isa. 11, 2, dicitur : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus.*

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in princ. Metaph., cap. 2, *ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis judicatur, et secundum quam omnia ordinare oportet.*

Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere.— Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 10 : *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* — Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 15 : *Spiritualis judicat omnia ;* quia, sicut ibidem dicitur : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Unde manifestum est quod **sapientia est donum Spiritus Sancti**.

Ad primum ergo dicendum quod bonum dicitur dupliciter : — uno modo quod est vere bonum, et simpliciter perfectum : — alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 21. Et sicut circa ea quæ sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo vere sapiens, ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Jerem. 4, 22 : *Sapientes sunt, ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Quicumque autem avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena ;* si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis ;* si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica*, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur Job 41, 25 : *Ipse est rex super omnes* (1) *filios superbiæ.*

Ad secundum dicendum quod sapientia quæ ponitur donum Spiritus Sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita ; nam illa acquiritur studio humano ; hæc autem est *de sursum descendens ;* ut dicitur Jacobi 3, 14. Similiter etiam

---

(1) Vulgata :.. *super universos filios...*

differt a fide; nam fides assentit veritati divinæ secundum seipsam; sed judicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia *unusquisque bene judicat quæ cognoscit*, ut dicitur in 1 Ethic. cap. 3.

Ad tertium dicendum quod sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, in quantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quod *pietas est sapientia*; et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo habet rectum judicium de divinis, quod Deum timet et colit.

Articulus II

Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.

3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 1, quæst. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. de gratia novi Testamenti, epist. 120, cap. 18, a princ., quod *sapientia est charitas Dei*. Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est, quæst. 24. art. 1, Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, Eccli. 6, 23, dicitur: *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est;* dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia*, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ., quod *sapientia contrariatur stultitiæ*. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter: — uno modo secundum perfectum usum rationis; — alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum; sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis.

Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti; sicut Dionysius dicit in 2 cap. de div. Nom., a med. lect. 4, quod *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum dicens, sed et patiens divina.*

Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud 1 ad Corinth. 6, 17: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Sic ergo **sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu,** cujus actus est recte judicare, ut supra habitum est, art. præc., et 1-2, quæst. 14, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam; ex quo etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporem quemdam importat.

Unde patet responsio *ad secundum.* Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis, quod non videtur; quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua; in græco autem non competit, et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, qua a cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare: ad quorum primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiæ; sed secundum rationes humanas, donum scientiæ.

Articulus III

Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica.

Sup., quæst. 10, art. 7; et 1 Part., quæst. 64, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiæ est excellentius quam sapientia, secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit in 6 Moral., cap. ult., circ. princ., quod *in contemplatione princi-*

Art. 2. — Dubitat Cajetanus, quænam sit causa, quare non sufficiat fides cum charitate ad judicandum per connaturalitatem ad causam divinam. Quoniam oportet animam habere talem dispositionem, qua mobilis sit a Spiritu Sancto per instinctum ad judicandum secundum causam altissimam: et hæc dispositio est donum sapientiæ.

pium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia, ut dicitur Sap. 8, 16, *non habet amaritudinem conversatio ejus* (1), *nec tædium convictus illius.* Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica, sive activa.

— Sed contra est quod dicitur ad Coloss. 4, 5 : *In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt.* Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculativa, sed etiam practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 12 de Trinit., cap. 14, superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem lib., cap. 7, in fine, dicit, *intendit rationibus supernis*, scilicet divinis, *et conspiciendis, et consulendis;* conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo **sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.**

Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in lib. De Causis, proposit. 10 et 17. Unde ex hoc ipso quod sapientia quæ est donum, est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria, et æterna; sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, ut labor; sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

ARTICULUS IV

Utrum sapientia possit esse sine gratia, et cum peccato mortali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipue sancti gloriantur, secundum illud 2 ad Corinth. 1, 12 : *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ.* Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Jerem. 9, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientia sua.* Ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundum illud Rom. 1, 18 : *Veritatem Dei in injustitia detinent.* Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 18, in princ., de charitate loquens : *Nullum est isto Dei dono excellentius; hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ.* Sed sapientia differt a charitate. Ergo non dividit inter filios regni, et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 4 : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

RESPONDEO dicendum quod sapientia quæ est donum Spiritus Sancti, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina; quæ quidem est per charitatem, ut dictum est art. 2 hujus quæst. et quæst. 23, art. 5. Et ideo sapientia de qua loquimur præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet, quæst. 24, art. 12. Unde relinquitur quod **sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.**

Ad primum ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Proverb. 30, 2 : *Sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 30 : *Factus est nobis sapientia a Deo.*

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali; non autem de illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum quod sapientia etsi differt a charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

(1) Vulgata: *illius...*

Articulus V

Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.

1-2, quæst. 68, art. 5, ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud 1 ad Cor. 2, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Præterea, *sapientis est ordinare*, ut Philosophus dicit in 1 Metaphys., cap. 2, et Jac. 3, 17, dicitur, quod est *judicans sine simulatione*. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, *sapientia datur contra stultitiam*, ut Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

— Sed contra est quod quicumque est sine peccato mortali, diligitur a Deo, quia charitatem habet, qua Deum diligit; Deus autem *diligentes se diligit*, ut dicitur Prov. 8. Sed Sap. 7, 28, dicitur quod *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*. Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

RESPONDEO dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est art. præc., importat **quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda, et consulenda; et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem; et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem**; quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur 1 Joan. 2, 27 : *Unctio docet vos de omnibus*.

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; **et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas**, in quantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. — Et **iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem sed magis pertinet ad gratias gratis datas**, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 8 : *Alii datur per Spiritum* (1) *sermo sapientiæ*, etc.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio quæ abscondita est.*

Ad secundum dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis judicare pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, et de eis judicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium, in epist. ad Demophilum, quæst. 8, a med.

Ad tertium dicendum quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritus Sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

Articulus VI

Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

1-2 quæst. 69, art. 3, corp., fin., et ad 1, et art. 4, corp., in fin.; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Utrumque autem horum pertinet immediate ad charitatem : nam de pace dicitur in Psal. 118, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam;* et, ut Apostolus dicit Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum in quo clamamus : Abba, Pater*, ut dicitur Rom. 8, 15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quam sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas,

---

ART. 6. — In resp. ad 3, observa, germanam versionem Jacobi, non habere *judicans sine simulatione;* quasi hoc unum dumtaxat sit attributum sapientiæ, quomodo in suis Bibliis legisse S. Thomam, tum hic, tum ex art. 5 arg. 2 patet : sed sic, ut sint duo attributa, commate ab invicem distincta, *non judicans*, personas scilicet; hoc est, non habens respectum personarum, vel non sinistre et temerarie judicans de proximo : *sine simulatione*, hoc est expers simulationis. Et cum hoc posterioris modo legerit auctor comm. in epistola Cath. qui extant sub nomine B. Tho., liquet eum esse alium a B. Thoma (Sylvius). — Nota præcipue resp. ad 3.

(1). Vulgata : *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ.*

secundum illud Sap. 7, 27 : *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et Prophetas constituit.* Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex charitate ut dictum est quæst. 29, art. 3. Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundum dilectionem charitatis quam secundum pacem.

3. Præterea Jacobi 3, 17, dicitur : *Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, judicans* (1) *sine simulatione.* Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus cœlestis sapientiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de serm. Dom. in monte, cap. 4, circ. med., quod *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.*

RESPONDEO dicendum quod **septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ — et quantum ad meritum, — et quantum ad præmium.**

Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : *Beati pacifici.* Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis, quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam *pax est tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit, 19 de Civitate Dei, cap. 13, circ. princ. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum in principio Metaph., cap. 2. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. — Ad præmium autem pertinet quod dicitur : *Filii Dei vocabuntur.* Dicuntur autem aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. 8, 29 : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui;* qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum quod charitatis est habere pacem ; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus Sanctus in tantum dicitur *spiritus adoptionis* in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de sapientia increata quæ primo se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum quod, sicut jam dictum est, art. 3 huj. quæst. ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quæ contrariantur sapientiæ ; unde et timor dicitur esse *initium sapientiæ* in quantum facit recedere a malis ; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur ; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quod *sapientia quæ desursum est,* quæ est donum Spiritus Sancti, *primum est pudica,* quasi vitans corruptelas peccati ; *deinde* autem *pacifica* quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. — Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat ; et quantum ad hoc dicitur *modesta.* Secundo ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat ; et quantum ad hoc subdit, *suadibilis.* Et hæc duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. — Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet ; et hoc est quod dicit : *Bonis consentiens.* Secundo quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu ; et hoc est quod dicitur : *Plena misericordia et fructibus bonis.* Tertio requiritur ut charitative emendare peccata aliorum satagat ; et hoc est quod dicit, *judicans* (1) *sine simulatione,* ne scilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.

(1) Ita omnes editi cum pluribus Mss.— Al., in solutione hujus argumenti, *non judicans*, etc. ut legitur in Vulgata.

QUÆSTIO XLVI

DE STULTITIA, QUÆ SAPIENTIÆ OPPOSITA EST. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum stultitia opponatur sapientiæ ; 2° utrum stultitia sit peccatum ; 3° ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum stultitia opponatur sapientiæ.

Sup. quæst. 8, art. 6, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia

QUÆSTIO 46. — Non loquitur de stultitia, quæ ex dispositione naturali provenit, sicut est in amentibus ; sed de illa qua sensus spiritualis est hebetatus, ut non sit idoneus ad spiritualia judicanda.

(1) Vide supra notata ad argumentum 3.

non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina, et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim 1 ad Cor. 3, 18: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc seculo, stultus fiat ut sit sapiens.* Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ: dicitur enim Jerem. 10, 14: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua* (1); sapientia autem quædam scientia est, et Isai. 47, 10, dicitur: *Sapientia tua, et scientia tua, hæc decepit te;* decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. S. quod *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuria.* Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit in 10 Moral., cap. 16 et 17. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ., quod *donum sapientiæ datur contra stultitiam.*

Respondeo dicendum quod nomen stultitiæ a stupore videtur esse sumptum; unde Isidorus dicit, in lib. 10 Etymol., loc. sup. cit.: *Stultus est qui propter stuporem non movetur.* Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia *stultitia* importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; *fatuitas* autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo **convenienter stultitia sapientiæ opponitur.**

Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum.* Unde patet quod **stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio:** nam fatuus caret sensu judicandi; stultus autem habet sensum, sed hebetatum; sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti, eo quod sine sapore est discretionis et sensus.* Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa judicii (2), quæ attenditur secundum causam altissimam; nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum quod, sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 1, quæ dicitur *sapientia seculi,* quia accipit pro causa altissima, et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit: et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum quod sapientia seculi est quæ decipit, et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum 1 ad Cor. 3.

Ad quartum dicendum quod non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quod homines non sapiunt terrena, sed sola cœlestia; unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria; et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

(1) Vulgata omittit *sua*.

(2) Ita cum quinque codicibus edit. Rom. — Nicolaius cum exemplo Paris. et Duacensi, *in sapientia judicii*; mavult tamen, *in sapientiæ judicio*, quod habet edit. Patav. 1698. — Patav. 1712: *In sententia judicii.* — Al.: *In sapientiis judicii.*

Articulus II

Utrum stultitia sit peccatum.

Inf., art. 3, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, *omne peccatum est voluntarium,* ut Augustinus dicit, lib. de vera Relig., cap. 14, circa princ. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 1, 32: *Prosperitas stultorum perdet eos.* Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est art. præc., importat quemdam stuporem sensus in judicando, et præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter. — Uno modo **ex dispositione naturali,** sicut patet in amentibus; **et talis stultitia non est peccatum.** — Alio modo in quantum **immergit homo sensum suum re-**

Art. 2. — Ille qui tali stultitia laborat, dicitur homo animalis in 1 Corint. 2; et vere sic est, quoniam relicta propria dignitate, quæ est per rationem tendere, quantum fas est, ad capienda cœlestia, tendit voluntarie ad ea prosequenda, quæ brutis animalibus conveniunt.

bus terrenis; ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud 1 ad Cor. 2, 14 : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei;* sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia; **et talis stultitia est peccatum.**

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus, et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis : nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum ; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum quod stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est, quæst. 16, cum de scientia et intellectu ageretur.

Articulus III

Utrum stultitia sit filia luxuriæ.

Job 5, princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim, 31 Moral., cap. 17, a med., enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Cor. 3, 19. *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* Sed, sicut Gregorius dicit, 10 Moral., cap. 16, in princ., *sapientia hujus mundi est, cor machinationibus tegere;* quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipue vertuntur in furorem et insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 7, 22 : *Statim eam sequitur,* scilicet meretricem, *ignorans quod ad vincula stultus trahatur.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur; et ideo **stultitia quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria**.

Ad primum ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet *odium Dei et desperationem futuri seculi*, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum quod ira, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 48, art. 2, 3 et 4, sua acuitate maxime immutat corporis naturam ; unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est in corp. art.

De Prudentia

QUÆSTIO XLVII

DE PRUDENTIA SECUNDUM SE. — *In sexdecim articulos divisa.*

Consequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales : — et primo de prudentia secundum se; — secundo de partibus ejus; — tertio de dono ei correspondente; — quarto de vitiis oppositis; — quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim : 1° utrum prudentia sit in voluntate vel in ratione; 2° si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa; 3° utrum sit cognoscitiva singularium; 4° utrum sit virtus; 5° utrum sit virtus specialis; 6° utrum præstituat finem virtutibus moralibus; 7° utrum constituat medium in eis; 8° utrum præcipere sit proprius actus ejus; 9° utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam; 10° utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis; 11° utrum prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune; 12° utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus; 13° utrum inveniatur in malis; 14° utrum inveniatur in omnibus

Quæst. 47. — Prudentia interdum generaliter sumitur, et tunc significat quamcumque humanam cognitionem tam speculativam quam practicam, ut observat S. Doct. art. 2, ad 2. Hic autem sumitur strictius, scilicet pro notitia practica, quam Philos. 6 Ethic. cap. 5 definit esse habitum, vera cum ratione activum circa ea quæ humana bona sunt. Clarius dicere licet, quod prudentia sit habitus cognoscitivus, secundum rectam rationem dictans, quid in omni eventu sit agendum, quid fugiendum. Unde B. Thomas ex Philosopho dicit : Eam esse rectam rationem agibilium, id est notitiam, qua humanæ operationes recte dirigantur (Sylvius). — Nomine *agibilium*, intelligenda sunt primo et præcipue moralia, id est quæ ad bonos mores pertinent, et ad finem moraliter bonum conducunt.

Cfr. pro virtute prudentiæ : Sylvius, Salmanticenses, Valentia, Joan. a S. Thoma, hic ; Billuart ; Lessius, *de justitia*, lib. 1 ; Layman, lib. 3 ; S. Ambros. *De officiis*, lib. 1, cap. 25 et 26; S. Bonaventura, *Pharetra* lib. 2, cap. 27; B. Albertus Magnus, *Paradisus animæ*.

bonis; 15° utrum insit nobis a natura; 16° utrum perdatur per oblivionem.

Articulus primus

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

Part. 1, quæst. 22, art. 1, ad 3; et 1-2, quæst. 61, art. 2, corp., et quæst. 85, art. 3, corp.; et Mal. quæst. 4, art. 5, ad 4; et Ver. quæst. 5, art. 1, corp., fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in lib. de Morib. Ecclesiæ, cap. 15, circa med.: *Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens.* Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 13, art. 1. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod *in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quemadmodum et circa virtutes.* Sed virtutes morales de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 61, post med.: *Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.*

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etym., ad litt. *P*, *prudens dicitur, quasi porro videns; perspicax enim est, et incertorum prævidet casus.* Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quod **prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam,** non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscimus solum ea quæ præsto sunt, et quæ sensibus offeruntur.

Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quod **prudentia proprie sit in ratione.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, part. 1, quæst. 82, art. 4, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 25, art. 1 et 2. Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus quod *prudentia est amor bene discernens, ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest.* Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu; quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 5, quod *prudens est bene consiliativus.* Sed quia electio præsupponit consilium, est enim *appetitus præconsiliati,* ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, circa fin., ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiæ, quia, sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quod *prudentia non est solum cum ratione, sicut ars;* habet enim, ut dictum est hic et 1-2, quæst. 57, art. 4, applicationem ad opus quod fit per voluntatem.

Articulus II

Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

1-2, quæst. 57, art. 3, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 4, quæst. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Proverb. 10, 23: *Sapientia est viro prudentia.* Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 24, circa fin.: *Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem.* Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur a Philosopho ars et prudentia, ut patet in 6 Ethic., cap. 1, ad fin. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus libe-

Art. 1. — Nota differentiam inter artem et prudentiam (resp. ad 3). Ars non applicat seipsam ad opus, sed applicari debet per voluntatem: v. g. ars scientiæ medicinalis quæ est in medico, non se applicat ad sanandum, sed applicatur per electionem voluntatis, quæ est extranea arti. Prudentia vero seipsam applicat ad opus, quia actus voluntatis includitur in ratione prudentiæ.

ralibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod *prudentia est recta ratio agibilium.* Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, in princ. *prudentis est bene posse consiliari.* Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem est ratio practica; unde manifestum est quod **prudentia non consistit nisi in ratione practica.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 45, art. 1, et 3, sapientia considerat causam altissimam simpliciter: unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ; et hunc finem intendit prudentia; dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 5 et 9, quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis: non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum: hoc autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quod *prudentia est sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius et etiam Tullius, lib. 2 de Invent., aliq. ante fin., nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa, quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ; sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod *est verum necessarium*, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium; et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias, inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ; et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III

Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.

Inf., art. 15, corp., et quæst. 49, art. 2, ad 1, et art. 5, ad 2, et art. 7, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst. Sed ratio est universalium, ut dicitur in 1 Phys., text. 49. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu; multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic. cap. 7, circa fin., quod *prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 3, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus; et ideo **necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio primo quidem principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares, quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in 3 de Anima, text. 10.

Ad secundum dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt *incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. 9. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8, ad fin., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis; non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

Articulus IV

Utrum prudentia sit virtus.

Inf., quæst. 55, art. 1, ad 1; et 1-2, quæst. 37, art. 5, ad 3, et quæst. 61, art. 1, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in 1 de lib. Arb., cap. 13, circa princ., quod *prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia.* Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædicamentis, cap. de *Qualit.* Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, circ. fin. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia; dicitur enim 2 Paralip. 2, 14, de Hiram, quod *sciebat cœlare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est.* Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur Prov. 23, 4: *Prudentiæ tuæ pone modum.* Ergo prudentia non est virtus.

— Sed contra est quod Gregorius in 2 Moral., cap. 27, circ. princ., prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 55, art. 2 et 3, et quæst. 56, art. 1, cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Bonum autem dici potest dupliciter: uno modo *materialiter* pro eo quod est bonum; alio modo *formaliter* secundum rationem boni. Bonum autem, in quantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 3, et art. 3, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo **prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus; et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5 vel 7 (non ut prius 3).

Ad tertium dicendum quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

Art. 4. — *S. Script.*: 3 Reg., 4, 29; Prov. 4 et 14 et 16, 21 et 18, 15; Sap. 7, 8; Matth. 10, 16; Ephes. 5, 17; 1 Timot. 3, 2; Tit. 1, 2; 1 Petr. 4, 7. — Adverte quod prudentia pro quanto in sola cognitione consistit, habet communem rationem virtutis intellectualis, quia scilicet est verorum tantum, quia scilicet est universalium, quæ ut in pluribus vera sunt. Sed quia hoc non convenit prudentiæ secundum propriam rationem, qua ab aliis intellectualibus virtutibus differt, qua scilicet præceptiva est operis singularis, ideo habet specialem rationem virtutis, qua est virtus simpliciter, sicut virtus moralis, et ex eadem radice, scilicet rectitudine appetitus. — In resp. ad 3 conclude: ergo ly *prudentiæ*, est casus genitivi: argumentum autem procedebat ex casu dativo (Cajetanus).

Articulus V

Utrum prudentia sit virtus specialis.

3 Sent., dist. 9. quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 2, et dist. 32, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 2, et quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis; quia in 2 Ethic., cap. 6, definitur virtus *habitus electivus in mediocritate consistens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit.* Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, a med., et cap. ult., circ. med. Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, quod *virtus moralis recte facit operari finem, pru-*

Art. 5. — In arg. sed contra, intellige in textu Sapientiæ fortitudinem per verbum *virtutem*, et sic habebis quatuor virtutes cardinales. — Adde quod prudentia distinguitur a virtutibus theologicis, quod habeant Deum pro objecto; prudentia vero pro objecto habeat agibile, sitque ratio agendorum, et subjectetur in intellectu. A scientia etiam theologica distinguitur, quod hæc non immediate dirigat actiones, neque postulet rectum affectum, nisi circa auctoritatem primæ veritatis, eo modo quo fides. Aliud prudentiæ discrimen a fide adfert B. Thom. infra, art. 13, ad 2.

dentia autem ea quæ sunt ad finem. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute; non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim *recta ratio agibilium*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

— Sed contra est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim Sap. 8, 7: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum quod, cum actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 2, et quæst. 54, art. 2, necesse est quod habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur, non solum secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 54, art. 2, ad 1. Nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 54, art. 1. Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum.

Sic ergo dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est art. 2 huj. quæst., **diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem objectorum**; nam *sapientia, scientia, et intellectus* sunt circa necessaria; *ars* autem et *prudentia* circa contingentia; sed *ars* circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; *prudentia* autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 57, art. 4. — Sed **a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam,** scilicet *intellectivi*, in quo est prudentia, et *appetitivi,* in quo est virtus moralis. — Unde manifestum est **prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.**

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali, in cujus definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum, secundum quod sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

Articulus VI

Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

1 Part, quæst. 22, art. 1, ad 2; et 1-2, quæst. 66, art. 3; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 2 et 3, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundum rationem; sed secundum alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo (1) ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5, et lib. 2 Physic., text. 24. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, circ. med., quod *virtus moralis*

Art. 6. — Nota in titulo quod præstituere finem virtuti morali, potest dupliciter intelligi: 1. Præstituere ut virtus moralis tendat in talem finem; et hoc spectat ad datorem naturæ: genitor quidem dat naturam determinatam ad talem finem; sic non quæritur hic. 2. Alio modo sumitur pro dictare quis est ille statutus finis: et sic quæritur in proposito, an prudentia primo dictet evidenter finem moralium virtutum, et est sermo de fine proprio earumdem. (Cajetanus).

(1) Ita cum Mss. edit. omnes — Theologi legendum putant: *Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo*, etc.

intentionem finis facit rectam; prudentia autem quæ ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est *secundum rationem esse*, ut patet per Dionysium 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde **necesse est quod fines moralium virtutum præexistant in ratione.**

Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota; et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 7, ad 2, et quæst. 26, art. 1, ad 1, et 2, et quæst. 13, art. 3; et quædam sunt in ratione practica ut conclusiones; et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus: et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo **ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis; quæ dicitur synderesis, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 12; non autem prudentia, ratione jam dicta in corp.

Et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum; ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ARTICULUS VII

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

Inf., quæst. 123, art. 12, et quæst. 141, art. 8; et 1-2, quæst. 61, art. 3, ad. 3, et quæst. 66, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est art. præc. Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa, quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed *existere in medio* convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet, art. 5 huj. quæst., arg. 1. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ, quia ut Tullius dicit in 2 Rhetor. (scilicet de Invent., aliquant. ante fin.), *virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus.* Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

— Sed contra est quod in definitione virtutis moralis supra posita, art. 5 huj. quæst., arg. 1, dicitur quod *est in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

RESPONDEO dicendum quod **hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis.** Temperantia enim hoc intendit ne propter concupiscentias homo divertat a ratione, et similiter fortitudo, ne a recto judicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam; et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem; naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur.

Sed **qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem** (1) **prudentiæ.** Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem (2) eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea, quæ per se ei insunt, ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus; non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

---

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus pluribus. — Edit. recentiores, *dispositionem*, cum Nicolaio.

(2) Ita Mss. et edit. passim. — Nicolaius, *peracta dispositione eorum*, etc.

Articulus VIII.

Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.

Inf., quæst. 51, art. 2; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 2; et Rom. 8, lect. 1, fin.; et Eph. 2, lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus, 14 de Trinit., cap. 9, circa fin., ponit actum prudentiæ *præcavere insidias*. Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, in princ., quod *prudentis est bene consiliari*. Sed alius actus videtur esse *consiliari*, et *præcipere*, ut ex supra dictis patet, art. 6 et 7 hujus quæst., et 1-2, quæst. 14 et 17. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem; cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 10, quod *prudentia præceptiva est*.

Respondeo dicendum quod prudentia est *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilium; cujus quidem sunt tres actus. — Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 14, art. 1. — Secundus actus est *judicare de inventis;* et hoc facit speculativa ratio. — Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius; et **est tertius actus ejus præcipere**; qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod **iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ.**

Et hujus signum est quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circa fin.; imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum quod actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda, et ad mala cavenda; et tamen *præcavere insidias* non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa, applicentur ad opus; et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

Ad tertium dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione; et ideo est actus rationis, ut supra dictum est, in corp., et 1-2, quæst. 17, art. 1.

Art. 8.— Nota tres actus prudentiæ. *Primum* actum esse bene consiliari: *secundum* recte judicare: *tertium* principalem præcipere.

Articulus IX

Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam.

Inf., quæst. 48, art. 1, ad 5, et quæst. 54, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1 Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus in lib. 10 Etym., ad litt. S, quod *sollicitus dicitur qui est inquietus.* Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est, art. 1 hujus quæst. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur 1 Reg. 9, 20, quod Samuel dixit ad Saul: *De asinis, quas nudiustertius perdidisti* (1), *ne sollicitus sis, quia inventæ sunt.* Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ magis quam ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, vers. fin., quod *ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum.* Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia *bonum non est bono contrarium*, ut dicitur in Prædicamentis, cap. *de Oppositis*, videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

— Sed contra est quod dicitur 1 Petri 4, 7: *Estote prudentes, et vigilate in orationibus.* Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Isidorus in lib. 10 Etym., ad litt. S, *sollicitus dicitur, quasi solers citus*, in quantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa

(1) Ita Mss. et editi passim, cum Vulgata. — Al. omittitur, *quas nudiustertius perdidisti.*

agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 9 circa princ., quod *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde*. Et inde est quod **sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet** : et propter hoc Augustinus dicit, lib. de Moribus Eccl., cap. 24, circa med., quod *prudentiæ sunt excubiæ, atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur.*

Ad primum ergo dicendum quod motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundum præceptum et directionem rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum, in 1 Ethic., cap. 3, circa princ., et cap. 7, circa fin., *certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum.* Quia vero materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur; superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 44, art. 2, cum de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X

Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Inf., quæst. 49, art. 3, ad 3; et Part. 1, quæst. 22, art. 1, corp.

Ad decimum sic proceditur. 1 Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philosophus, in 5 Ethic., cap. 1, ad fin., quod *virtus relata ad bonum commune est justitia.* Sed prudentia differt a justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 24, 45 : *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus* (1) *super familiam suam?*

(1) Vulgata :... *Dominus suus...*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 6 Ethic., cap. 7, quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium; et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat charitati, *quæ non quærit quæ sua sunt*, ut dicitur 1 ad Cor. 13, 5. Unde et Apostolus de seipso dicit 1 ad Cor. 10, 33 : *Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant.* Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia ergo ad prudentiam pertinet recte consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod **prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis justitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur prudentia politica; nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum quod ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo : — Primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus, lib. 4, cap. 4, num. 9, dicit de antiquis Romanis quod *malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio.* — Secundo quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit in lib. 3 Confess., cap. 8, ante med., *turpis est omnis pars suo toti non conveniens*, vel *non congruens* (1).

Ad tertium dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune; unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, a med. Magis tamen prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

(1) Ita ex Mss. veteres D. Thomæ editiones. — Nicolaius, *vel suo universo non congruens.* — Augustini textus : *Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.*

Articulus xi

Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.

Inf., quæst. 48, art. 1, corp., fin., et ad 2, et quæst. 57, art. 9, ad 4.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 8, in princ., quod *politica, et prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsis.*

2. Præterea, Philosophus dicit in 3 Politicæ, cap. 3, quod *eadem est virtus viri boni, et boni principis.* Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habi us prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

— Sed contra est quod diversæ scientiæ sunt — *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis ; — et *œconomica*, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ ; — et *monastica*, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundum hanc diversitatem materiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 5 hujus quæst., et 1-2 quæst. 54, art. 2, ad 1, species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet, 1-2, in Prolog., et quæst. 102, art. 1 ; et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni. Unde **necesse est quod prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium, — ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium ; — alia autem œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ; — et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.**

Art. 11. — Potest etiam dividi prudentia in *personalem*, qua quis seipsum dirigit; et in *gubernatricem*, qua quis alios dirigit; et hæc est vel *domestica*, vel *pastoralis*, vel *civilis*.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune ; quæ quidem *prudentia* dicitur secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam *ratio recta agibilium*; dicitur autem *politica* secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus ibid. dicit, *ad bonum virum pertinet posse bene principari, et bene subjici;* et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum quod etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus ; sicut equestris, et militaris, et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius ; et similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie ; sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, et imperet aliis habitibus.

Articulus xii

Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Inf., quæst. 49, art. 3, ad 3, et quæst. 50, art. 2, circa fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1 Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus in 3 Polit., cap. 3, quod *prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum; subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.*

2. Præterea, in 1 Polit., cap. ult., a med., dicitur quod *servus omnino non habet quid consiliativum.* Sed prudentia facit bene consiliativos, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est, art. 8 hujus quæst. Sed præcipere non pertinet ad servos, vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8, circa princ., quod prudentiæ politicæ sunt duæ species : — una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes : — alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa

Art. 12. — Dubium est de qua prudentia est sermo? Monastica an politica? Totus sermo est de prudentia politica, ita ut sensus tituli est : « an prudentia politica sit in solis principibus, an etiam in subditis ». (Cajetanus).

singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est; et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in tantum convenit ei habere rationem, et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, in quantum est subditus, et servi, in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo **prudentia non est virtus servi, in quantum est servus, nec subditi, in quantum est subditus.**

Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in tantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod **prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ,** (ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8, circa princ.); **in subditis autem ad modum artis manu operantis.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo, quia scilicet prudentia non est virtus subditi, in quantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum quod servus non habet quid consiliativum, in quantum est servus (sic enim est instrumentum domini); est tamen consiliativus, in quantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICULUS XIII

Utrum prudentia possit esse in peccatoribus.

Inf., quæst. 50, art. 3, ad 2, et quæst. 51, art. 1, ad 3; et Virt. quæst. 5, art. 2, corp., et ad 5.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus, Luc. 16, 8: *Filii hujus seculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Sed filii hujus seculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, *prudentis hoc opus maxime dicimus bene consiliari,* ut dicitur in 6 Eth., cap. 5, circa princ., et cap. 7, a med. Sed multi peccatores habent prudentiam (1).

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethicor., cap. 12, in fine: *Impossibile est prudentem esse non existentem bonum.* Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

RESPONDEO dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. — Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine, non est vere bonum, sed secundum similitudinem; sicut dicitur aliquis *bonus latro;* hoc enim modo potest secundum similitudinem dici *prudens latro,* qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ad Rom. 8, 6: *Prudentia carnis mors est,* quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum, sed est imperfecta, duplici ratione. — Uno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii: puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. — Alio modo quia deficit in principali actu prudentiæ, puta cum aliquis recte consiliatur, et bene judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit.

Tertia autem prudentia est et vera, et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte consiliatur, judicat et præcipit; et hæc sola dicitur prudentia simpliciter; quæ in peccatoribus esse non potest; — prima autem prudentia est in solis peccatoribus; — prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quæ est imperfecta propter finem particularem: nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia; unde non dicitur simpliciter, quod sint prudentes, sed *in generatione sua.*

Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum, tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum; unde prudentia non po-

ART. 13. — Sylvius exponit artic. per conclusiones sequentes: 1. Prudentia falsa est in solis peccatoribus. 2. Prudentia imperfecta est communis bonis et malis. 3. Perfecta prudentia acquisita, non est nisi in bonis. Etenim quamvis remaneat in aliquo peccatore secundum rationem habitus, non tamen manet secundum rationem perfectæ prudentiæ. 4. Prudentia infusa reperitur in solis justis.

(1) Nicol., *sunt boni consilii.*

test esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est, 1-2, quæst. 58, art. 5, tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi existente appetitu recto. Unde licet fides sit nobilior quam prudentia, propter objectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum; sed, sicut Philosophus dicit, in 6 Ethic., cap. 12, circ. fin., est in talibus *dinotica*, id est naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum; vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam supra diximus, in corp. art., *falsam prudentiam*, vel *prudentiam carnis*.

Articulus xiv

Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

Inf., quæst. 51, art. 1, ad 3.

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant bene providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est art. præc., arg. 3, et art. 8 huj. quæst. arg. 2. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Topic. cap. 2 loci 24, quod *juvenes constat non esse prudentes*. Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

— Sed contra est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius, in 2 Moral., cap. 24, ante med., quod *cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est, 1-2 quæst. 65, art. 1. **Quicumque autem habet gratiam**, habet charitatem; unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes; et ita cum prudentia sit virtus, ut ostensum est art. 4 huj. quæst., **necesse est quod habeat prudentiam**.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria: — Una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis; et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur 1 Joan. 2. — Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam; et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum; unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in 2 Ethic., in princ., et lib. 6, cap. 8, a med., unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum, nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina; unde in pueris baptizatis nundum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus; in his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum, quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit ad Hebr. 5, 14, quod *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.*

Articulus xv

Utrum prudentia insit nobis a natura.

2 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 2, fin.; et Ver. quæst. 18, art. 7, ad 7.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim Philosophus, in 6 Ethic., cap. 11, quod ea quæ pertinent ad prudentiam naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome, et hujusmodi; non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

Art. 14. — Prudentia infusa, est in omnibus justis, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis ipsorum. Acquisita vero prudentia non est in omnibus justis, quia causatur ex exercitio actuum, ideoque ad sui generationem, indiget experimento et tempore.

Art. 15. — Ex conclusionibus collige, quod prudentia quantum ad aliquid est naturalis, id est, inest nobis a natura, et quantum ad aliquid aliud, non est naturalis. Simpliciter tamen loquendo, non est naturalis: quia prudentia principaliter consistit in applicatione universalium ad particularem operationem, et ipsa quoad singularium cognitionem non est naturalis. Adde quod, etiam circa universalium quorumdam cognitionem, non est naturalis (Porrecta).

2. Præterea, ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundum illud Job 12, 12 : *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum, in 8 de Hist. animal., cap. 1. et lib. 9, cap. 5 et 6. Ergo prudentia est naturalis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, quod *virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum; ideo experimento indiget, et tempore*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est, art. 4 huj. quæst. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex præmissis patet, art. 2 et 3 huj. quæst., prudentia includit cognitionem et universalium, et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat.

Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et scientia speculativa, quia utriusque prima principia universalia, sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet, art. 6 huj. quæst., nisi quod principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Ut enim Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7 et 8, *vita quæ est secundum speculationem est melior quam quæ est secundum hominem*. Sed **alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam.**

Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum, quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. — Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati ; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 63 art. 1 et 2, quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines ; et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus. — Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter ; licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quam alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. **Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem**, (ut supra habitum est, art. 6 huj. quæst.), **ideo prudentia non est naturalis.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Unde supra præmiserat, ibid., quod *principia sunt ejus quod est cujus gratia*, id est, finis, et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum quod etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem ; unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI

Utrum prudentia possit amitti per oblivionem.

1-2, quæst. 53, art. 1, corp.; et Ver. quæst. 18, art. 7, ad 6.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1 et 2, *virtus ex eisdem generatur, et corrumpitur contrario modo factis*. Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princ. Metaphysic. Ergo cum oblivio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, in fin., quod *oblivio est artis, et non prudentiæ*.

RESPONDEO dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum ; et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia, ut dictum est art. 8 huj. quæst., principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, et operandum. Et ideo **prudentia non directe tollitur per oblivionem, — sed magis corrumpitur per passiones**; dicit enim Philosophus in 6 Ethic.,

cap. 5, a med., quod *delectabile et triste pervertit æstimationem prudentiæ.* Unde Dan. 13, 56, dicitur : *Species decepit te et concupiscentia subvertit cor tuum* ; et Exod. 24, 8, dicitur : *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes.*

Oblivio tamen potest impedire prudentiam in quantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum quod scientia est in sola ratione ; unde de ea est alia ratio ut supra dictum est in corp., et 1-2, quæst. 53, art. 1.

Ad secundum dicendum quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est in corp., et art. 3 huj. quæst. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO XLVIII

DE PARTIBUS PRUDENTIÆ.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : — Primo quæ sint partes prudentiæ ; — secundo de partibus quasi integralibus ejus ; — tertio de partibus subjectivis ejus ; — quarto de partibus potentialibus.

QUÆSTIO 48. — Non vocat partes *integrales*, quia ex illis velut membris tota prudentia constat; ponit enim prudentiam esse unam virtutem, unumque habitum, non vero aliquid ex multis habitibus conflatum; sed partes *integrales* intelligit per quamdam similitudinem, eas nimirum animi functiones, sine quibus non est perfectus actus sive usus prudentiæ, quomodo partes corporis integrales dicuntur, sine quibus corpus est imperfectum. Partes *subjectivæ*, sunt diversæ species, quæ ad prudentiam generaliter dictam, prout scilicet est recta ratio agibilium, comparantur, sicut species ad genus. Hic nota bene, quod sola prudentia personalis, vocatur absolute et simpliciter prudentia; cæteræ tantum secundum quid, sive cum adjuncto. Partes *potentiales* dicuntur quædam virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Sicut intellectus et voluntas vocantur partes animæ potentiales, quia sunt quarumdam actionum principia animæ subservientia : ita virtutes quædam intellectuales, quæ subserviunt prudentiæ in suo actu, non tamen habent totam vim et conditionem prudentiæ, vocantur ejus partes potentiales (Sylvius). — Ex toto art. patet responsio directa ad titulum articuli, scilicet quod convenienter assignantur prudentiæ partes tres, videlicet *integralis*, *subjectiva* et *potentialis*.

ARTICULUS UNICUS

Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Inf., quæst. 49; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 5, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in 2 Rhetor. (scil. de Invent., aliquant. ante fin.), ponit tres partes prudentiæ, scilicet *memoriam*, *intelligentiam* et *providentiam*. Macrobius autem, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circa med., secundum sententiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet *rationem*, *intellectum*, *circumspectionem*; *providentiam*, *docilitatem* et *cautionem*. Aristoteles autem in 6 Ethic., cap. 9, 10 et 11, dicit ad prudentiam pertinere *eubuliam*, *synesim* et *gnomen*. Facit etiam mentionem circa prudentiam de *eustochia* et *solertia, sensu* et *intellectu*. Quidam autem alius Philosophus græcus (Andronicus) dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet *eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica*, *dialectica*, *rhetorica* et *physica*. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliari et judicare et præcipere sunt actus rationis practicæ ; ita etiam et uti, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 16, art. 1. Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad judicium, ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum, quæst. præc., art. 9. Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

RESPONDEO dicendum quod triplex est pars : scilicet — *integralis*, ut paries, tectum, et fundamentum sunt partes domus ; — *subjectiva*, sicut bos et leo sunt partes animalis ; — et *potentialis*, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. — Uno modo **ad similitudinem partium integralium**; ut scilicet illæ dicantur esse partes virtutis alicujus quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. **Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ**, scilicet sex quas enumerat Macrobius ; quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, et *eustochia*, sive *solertia*, quam ponit Aristoteles, locis cit. in arg. 1 ; nam sensus

prudentiæ etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 11, circa med.: *Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus.* — **Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia; — tria vero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva,** applicando cognitionem ad opus, scilicet **providentia, circumspectio et cautio.** Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda : — Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur *intellectus,* sive *intelligentia.* — Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet *docilitas* ; vel per inventionem, et ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est bona conjecturatio : hujus autem pars, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9, est *solertia* quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur 1 Poster., text. ult. — Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda ; et hoc pertinet ad *rationem.* Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet ad aliquid accommodum ad finem ; et hoc pertinet ad *providentiam*; secundo ut attendat circumstantias negotii ; quod pertinet ad *circumspectionem* ; tertio ut vitet impedimenta ; quod pertinet ad *cautionem.*

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. **Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod proprie sumuntur, sunt — prudentia per quam aliquis regit seipsum, — et prudentia per quam aliquis regit multitudinem**: quæ differunt specie, ut dictum est quæst. 47, art. 11. — **Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundum diversas species multitudinis.** — Est enim quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium ; sicut exercitus congregatur ad pugnandum ; cujus regitiva est *prudentia militaris.* — Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiæ ; cujus regitiva est *prudentia œconomica.* — Et etiam multitudo unius civitatis vel regni ; cujus quidem regula directiva est in principe *regnativa*, in subditis autem *politica* simpliciter dicta.

Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est, quæst. præc., art 2, ad 2, **tunc etiam partes ejus ponuntur dialectica, rhetorica et physica,** secundum tres modos procedendi in scientiis ; — quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam ; quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ ; — alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam ; quod pertinet ad dialecticam ; — tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam ; quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. **Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia,** quæ est circa consilium ; **synesis,** quæ est circa judicium eorum quæ secundum regulas communes fiunt ; et **gnome,** quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere ; *prudentia* vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad primum ergo dicendum quod diversæ assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis ; sicut Tullius sub providentia includit *cautionem* et *circumspectionem* ; sub intelligentia autem *rationem*, *docilitatem* et *solertiam.*

Ad secundum dicendum quod œconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum quod recte præcipere et ratione uti semper se concomitantur, quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUÆSTIO XLIX

DE SINGULIS PRUDENTIÆ PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus ; et circa hoc quæruntur octo : 1° de memoria ; 2° de intellectu vel intelligentia ; 3° de docilitate ; 4° de solertia ; 5° de ratione ; 6° de providentia ; 7° de circumspectione ; 8° de cautione.

Articulus primus

Utrum memoria sit pars prudentiæ.

Sup., quæst. 43; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut dicit Philosophus, lib. de Mem. et Reminisc., cap. 1, est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in 6 Ethic., cap. 5. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

— Sed contra est quod Tullius, in 2 Rhetor. (scil. de Invent., aliquant. ante finem), ponit memoriam inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est quæst. 47, art. 3. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et *ex talibus talia concludere*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 1 et 3. Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde et in 2 Eth., in princ., Philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in 1 Met., cap. 1: unde consequens est quod **ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est quæst. 47, art. 3, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus; unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad secundum dicendum quod, sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia, ita etiam, ut Tullius (alius auctor) dicit in sua Rhetor., lib. 3 ad Heren., aliquant. ant. fin., memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ : et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. — Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas; quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur; quia humana cognitio potentior est circa sensibilia; unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. — Secundo oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in lib. de Memoria, cap. 3, a med. : *A locis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt.* — Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari, quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde et Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 3 ad Heren., versus fin., quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras.* — Quarto oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in lib. de Memoria, loc. sup. cit., quod *meditationes memoriam salvant,* quia ut in eodem lib., ibid., dicitur, *consuetudo est quasi natura.* Unde quæ multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene conciliandum de futuris.

Art. 1. — Memoria non hic sumitur pro potentia memorativa, sed pro recordatione præteritorum. — In resp. ad 2, observa quæ ad bene memorandum conducunt.

Articulus II

Utrum intellectus sit pars prudentiæ.

Sup., quæst. 48; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in 6 Ethic., cap. 3. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus Sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est, quæst. 8, art. 2 et 8. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supra dicta patet, quæst. 4, art.

Art. 2. — Sumitur hic intellectus non pro potentia intellectiva, nec pro virtute intellectuali, nec pro dono Spiritus Sancti : sed tum pro cognitione præsentium, atque adeo singularium, sive contingentium, sive necessariorum; tum pro recta æstimatione de aliquo particulari fine (Sylvius). — Hic habes aperte quod prudentiæ principium et conclusio est in cogitativa. Ipsa enim assueta ad rectum de particulari fine judicium, actum habet, qui intellectus, et sensus vocatur diversa ratione, ut in littera dicitur (Cajet.).

5, et 1-2, quæst. 62, art. 2. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7 et 8. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet in 3 de Anima, text. 38 et 39. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante finem, ponit *intelligentiam* partem prudentiæ, et Macrobius, libro 1 in Somn. Scip., cap. 8, circa med., *intellectum*, quod in idem redit.

RESPONDEO dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo **necesse est quod totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet, quæst. 47, art. 3 et 6. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. — Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut *nulli esse malefaciendum*, ut ex dictis patet, quæst. 47, art. 2 et 3. — Alius autem intellectus est, qui, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 11, est cognoscitivus extremi, id est, alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est quæst. 47, art. 3 et 6. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet, quæst. 8, art. 1 et 2. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ipsa recta æstimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii, et *sensus*, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 11, circa med.: *Horum*, scilicet singularium, *oportet habere sensum; hic autem est intellectus.* Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

ARTICULUS III

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Sup., quæst. 48, art. unic., corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis; quia secundum ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, secundum sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, et quæst. 47, art. 3, prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 11, circa fin.: *Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus, non minus quam demonstrationibus; propter experientiam enim vident principia.* Unde et Prov. 3, 5, dicitur: *Ne innitaris prudentiæ tuæ;* et Eccli. 6, 35, dicitur: *In multitudine presbyterorum,* id est, seniorum, *prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et

---

ART. 3. — *Docilitas* dicitur, qua quis promptus et facicilis est ad suscipiendam disciplinam, et ad acquirendam cognitionem ab aliis. — Nota in resp. ad 2, in quo consistit docilitas acquisita, quia innata a nobis non est, et attende quantam sollicitudinem ad documenta majorum exigat prudentia. Et nota quod et negligentia, et contemptus audiendi vivos vel vita functos, mater est imprudentiæ.

ideo **convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dicta in corp.

Ad secundum dicendum quod docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est quæst. 47, art. 12, ad 3. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ibid., ad quorum prudentiam pertinet docilitas; quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est in corp. art.

Articulus IV

Utrum solertia sit pars prudentiæ.

Sup., quæst. 48, art. unic., corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus, ut patet in 1 Posteriorum, text. ult. Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cum sit contingentium. Etgo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est εὐστοχία quædam, id est, bona conjecturatio, quæ est sine ratione, et velox. Oportet autem consiliari tarde, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9, circa princ. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est quæst. præc., est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 10 Etymolog., ad litt. S : *Sollicitus dicitur, quasi solers et citus.* Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 9. Ergo et solertia.

Respondeo dicendum quod prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter : — Uno quidem modo per se inveniendo; — alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque : solertia autem est *facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in 1 Posterior., text. ult. Tamen ille **Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia**; unde dicit : *Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit*, quæst. præc., arg. 1.

Ad primum ergo dicendum quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum quod Philosophus unam rationem inducit in 6 Ethic., cap. 9, ad ostendendum quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur vel tardius; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia; unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen conjecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad conjecturas, quibus utuntur rhetores, sed secundum quod in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

Articulus V

Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ.

Sup., quæst. 48, art. unic.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1. quæst. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ra-

Art. 4. — *Solertia* est facilis et prompta conjecturatio, præsertim, qua, dum aliquid ex improviso occurrit, celeriter invenitur id quod congruit. — *Eustochia* multum confert, si comites habet alias partes, et præcipue circumspectionem et cautionem, nec ita sibi credat ut docilitatem aspernetur. Habet enim multum periculi annexum, præsertim ubi plures successus prosperos habuit.

Art. 5. — *Ratio* non hic significat potentiam rationalem, sed ratiocinationem, qua ex quibusdam cognitis ad alia sive cognoscenda, sive agenda proceditur.

tio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circa fin. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum est, part. 1, quæst. 79, art. 8. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. 1. in Somn. Scip., cap. 8, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; hoc autem est opus rationis; unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quod **ratio inter partes prudentiæ connumerari debet**.

Ad primum ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, et tanto magis, quanto sunt minus certa, seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst., et quæst. 47, art. 2 et 3.

ARTICULUS VI

Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ

Sup., quæst. 48, art. unic., corp.; et 1-2, quæst. 22, art. 1, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia, ut Isidorus dicit, in lib. 10 Etymol., ad litt. P: *Prudens dicitur quasi porro videns*; et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit in lib. 5 de Consolat., prosa 6, ante med. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere; secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

— Sed contra est auctoritas Tullii, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., et Macrobii, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 48.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 7, prudentia proprie est circa ea quæ sunt ad finem, et hoc ad ejus officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt: quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Socratem sedere, dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis, ad quod ea quæ in præsenti occurrunt, ordinanda sunt (1). Unde **providentia est pars prudentiæ**.

Ad primum ergo dicendum quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordi-

ART. 6. — Providentia significat rectam ordinationem idoneorum mediorum ad finem.

(1) Ita optima Mss. passim. — Editi quos vidimus: *Ad ea quæ in præsenti occurrunt, et ordinanda sunt.*

nantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ; quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia sicut a principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria; quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper; etsi sint procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, et judicii, et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULUS VII

Utrum circumspectio possit esse pars prudentiæ.

Sup., quæst. 48, art. unic., corp.; et 3 Sent., dist. 32, quæst. 3, art. 1, quæst. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes quam ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

— Sed contra est auctoritas Macrobii, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ut supra dictum est, quæst. præc.

RESPONDEO dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est art. præc., et quæst. 47, art. 6 et 7, præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem; quod quidem recte non fit, nisi et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini.

Sed quia prudentia, sicut dictum est quæst. 47, art. 3, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem; sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo **necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quæ circumstant.**

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita; sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum eas (1); ad virtutes autem morales, in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum quod, sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare, an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII

Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ.

Locis sup. art. 7 inductis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiæ. In iis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed *virtutibus nemo male utitur*, ut dicit Augustinus in lib. 2, de lib. Arb., cap. 19, circa princ. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona et cavere mala, sicut ejusdem artis est facere sanitatem, et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam (2). Ergo etiam cavere mala.

ART. 7. — Circumspectio est accurata consideratio circumstantiarum. Providentia prospicit media secundum se convenientia; et circumspectio considerat an ea conveniant fini, secundum omnes suas circumstantias spectato.

ART. 8. — Cautio est ea malorum et impedimentorum extrinsecorum consideratio, per quam fit ut evitentur. Dixi *extrinsecorum*, quia vitare impedimenta intrinseca, seu mala bonis opposita, est providentiæ, ad quam pertinet illa bona procurare (Sylvius).

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. — Al., *eam*.

(2) Ita Mss. cum Garcia et editi passim. — Edit. Rom. cum cod. Alcan., *ad prudentiam*.

Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ a providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 15 : *Videte quomodo caute ambuletis.*

RESPONDEO dicendum quod ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia ; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo **necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.**

Ad primum ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum quod opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona ; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem ; et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, — quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent ; et talia comprehendi ratione possunt ; et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. — Quædam vero sunt quæ ut in paucioribus et casualiter accidunt ; et hæc, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt ; nec homo sufficit ea præcavere. Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit, ut minus lædatur.

QUÆSTIO L

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est (quæst. 47, art. 10 et 11), restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur ; circa quas quæruntur quatuor : 1° utrum regnativa debeat poni species prudentiæ ; 2° utrum politica; 3° utrum œconomica ; 4° utrum militaris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.

Sup., quæst. 48, art. unic., corp.; et 3 Sent, dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam ; dicitur enim in 5 Ethic., cap. 6, circa med., quod *princeps est custos justitiæ.* Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam.

2. Præterea, secundum Philosophum, in 3 Polit., cap. 5, regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt *aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia* (1), *democratia.* Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Præterea, leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isodorum in lib. 5 Etymol., cap. 10. Sed Philosophus, in 6 Ethic., cap. 8, circa princ., ponit *legispositivam* partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, circa med., quod *prudentia est propria virtus principis.* Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 47, art. 8 et 10, ad prudentiam pertinet regere et præcipere, et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis ; tanto enim regimen perfectius est, quanto universalius est, ad plura se extendens, et ulteriorem finem attingens. Et ideo **regi, ad quem pertinet regere civitatem, vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem : et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.**

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem ; unde et *ratio rectæ prudentiæ* ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est (quæst. 47, art. 5, ad 1, et 1-2, quæst. 48, art. 2, ad 4). Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde

---

ART. 1. — Ad 2 : *Aristocratia* est optimatum principatus; *timocratia,* principatus divitum ; *tyrannis,* imperium summum unius, ad utilitatem privatam et non publicam ; *oligocratia,* principatus paucorum ; *democratia,* gubernatio popularis (Nicolai).

(1) Al., *olicratia.*

istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundum illud Jerem. 23, 5 : *Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra.* Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos : ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est executiva.

Ad secundum dicendum quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in 8 Ethic., (cap. 10, circa princ.). Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno ; ita tamen quod sub regnativa, comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur : unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere ; quod etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

Articulus II

Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ.

Locis sup. art. 1 not.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod politica non convenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est (art. præc.). Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundum diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta a regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8 in princ. : *ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.*

Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino, et subditus a principante ; aliter tamen quam irrationabilia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium ; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per præceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium ; et ideo **requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., et art. præc., regnativa est perfectissima species prudentiæ ; et ideo prudentia subditorum, quæ deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur ; sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio objecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supra dictis patet, quæst. 47, art. 5. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit ; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum ; per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

Articulus III

Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ.

Sup., quæst. 47, art. 2, et quæst. 48, art. un., corp., fin. et ad 2 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæst. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod œconomica non debeat poni species prudentiæ, quia, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, circa princ., *prudentia ordinatur ad bene vivere totum.* Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea, sicut supra habitum est, quæst. 47, art. 13 et 14, prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum ; multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 8, circa princ., quod *illarum,* scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen multitudinis, *hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica.*

RESPONDEO dicendum quod ratio objecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum; nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo **sicut prudentia communiter dicta, quæ est regnativa** (1) **unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod œconomica distinguatur ab utraque.**

Ad primum ergo dicendum quod divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5 et 7. Finis autem ultimus œconomicæ est *totum bene vivere* secundum domesticam conversationem. Philosophus autem in 1 Ethic., cap. 1, ponit exemplificando divitias finem œconomicæ, secundum studium plurimorum.

Ad secundum dicendum quod, ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores provide se habere; sed non ad ipsum *totum bene vivere* domesticæ conversationis, ad quod præcipue requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum quod pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatus, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 10, a med.; non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex; et ideo non ponitur separatim potestas paterna species prudentiæ, sicut regnativa.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Edit. Patav., *regitiva;* idem significat.

ARTICULUS IV

Utrum militaris debeat poni species prudentiæ.

Locis sup. notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod *militaris* non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4 et 5. Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in 3 Ethic. (innuitur cap. 8, sed express. lib. 1, cap. 1). Ergo *militaris* non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo *militaris* magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 24, 6: *Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia* (1). Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ *militaris* dicitur.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ secundum artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ sunt secundum naturam; quæ a ratione divina sunt instituta.

Natura autem ad duo tendit: — primo quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa; — secundo vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis; et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem per quam animal resistit impugnantibus. Unde et **in his quæ sunt secundum rationem, non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur convenienter ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.**

Ad primum ergo dicendum quod *militaris* potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus; puta armis et equis; sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum quod alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus.

QUÆSTIO LI

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIÆ.

In quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum eubulia sit virtus; 2° utrum sit specialis virtus a prudentia distincta; 3° utrum synesis sit specialis virtus; 4° utrum gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum eubulia sit virtus.

1-2, quæst. 7, art. 6; et 3 Sent., dist. 33, quæst 5, art. 1, quæst. 2; et lib. 6 Ethic., lect. 8 et 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod eubulia non sit virtus, quia secundum Augustinum,

(1) Vulgata :... *ubi multa consilia sunt.*

in lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, circa princ., *virtutibus nullus male utitur.* Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia statuta consilia excogitant ad fines malos consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur, ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7 Phys., text. 18. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus ; multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

— Sed contra est quod *eubulia est rectitudo consilii*, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 4, de ratione virtutis humanæ est quod faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana ; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7, a med. Eubulia autem importat bonitatem consilii ; dicitur enim ab εὖ, quod est *bonum*, et βουλή, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio*, vel potius *bene consiliativa*. Unde manifestum est quod **eubulia est virtus humana.**

Ad primum ergo dicendum quod non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat ; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9.

Ad secundum dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. — Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum quod in nullo peccatore, in quantum hujusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis ; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio, et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis ; licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

ARTICULUS II

Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia.

Locis sup., art. 1, notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia, quia, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est art. præc. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Præterea, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue specificantur ex fine, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 4. Sed ad eamdem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 11, non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

— Sed contra est quod prudentia est præceptiva, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Hoc autem non convenit eubuliæ. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, art. præc., virtus proprie ordinatur ad actum quem reddit bonum ; et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus ; si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus, sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii ; et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene præceptivus ; quod patet ex hoc quod ista

aliquando ab invicem separantur. Et ideo **oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus, et aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus.** Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est *bene vivere totum*, ordinantur diversi actus secundum quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remote se habent; qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem inventionem (1) eorum quæ sunt agenda; judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes; sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

Articulus III

Utrum synesis sit virtus.

1-2, quæst. 57, art. 6; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 2; et 6 Ethic., lect. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus in 6 Ethic., cap. 11, a med. Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem lib. dicitur, cap. 10, est solum judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo, nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene judicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum; et ideo prudentia erit superflua; quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

— Sed contra, judicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quæ est bene judicativa, est virtus.

RESPONDEO dicendum quod synesis importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur aliqui in græco σύνετοι, id est, *sensati*, vel εὐσύνετοι, id est, homines *boni sensus*, sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur ἀσύνετοι, id est, *insensati*.

Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam; multi enim sunt bene consiliativi, qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte judicantes; sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii; quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo **oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est bene judicativa, et hæc dicitur synesis.**

Ad primum ergo dicendum quod rectum judicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam, secundum quod in se est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ; sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum, secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem exercitio, vel ex munere gratiæ; et hoc dupliciter: — Uno modo directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus. — Alio modo indirecte ex bona dispositione appetitivæ virtutis; ex qua sequitur quod homo bene judicet de appetibilibus; et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem judicium rectum esse in universali; sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 13.

ART. 3. — Ad 2, Hic loquitur S. Doctor de malis male agentibus; ne quis hinc colligat, malos in quacumque sua actione peccare.

(1) Al., *intentionem*.

Ad tertium dicendum quod contingit quandoque id quod bene judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinate; et ideo post virtutem quæ est bene judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est bene præceptiva, scilicet prudentia.

Articulus IV

Utrum gnome sit specialis virtus.

Locis sup., art. 3 citatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta, quia secundum synesim dicitur aliquis *bene judicativus*. Sed nullus potest dici bene judicativus, nisi in omnibus bene judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia bene judicativa, quæ *gnome* dicatur.

2. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est virtus bene judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus discedere, videntur præcipue casualia esse; quorum non est ratio, ut dicitur in 2 Physic., text. 48 et 57. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

— Sed contra est quod Philosophus determinat in 6 Ethic., cap. 11, ut jam supra, gnomen esse specialem virtutem.

Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii; sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel ulterius providentiæ divinæ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris; de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ.

Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo **oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas judicat synesis; — et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur « gnome »**, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad primum ergo dicendum quod synesis est vere judicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod judicium debet sumi ex principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum quod omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione dijudicare; et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUÆSTIO LII

DE DONO CONSILII. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti; 2° utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ; 3° utrum donum consilii maneat in patria; 4° utrum quinta beatitudo, quæ est: *Beati misericordes*, etc., respondeat dono consilii.

Articulus primus

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus Sancti.

3 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 4, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus Sancti.

Art. 4. — Quia unaquæque harum trium virtutum potest esse bene consiliativa aut judicativa, tam in iis quæ concernunt operantem, quam quæ concernunt regnum vel subditos, vel familiam, vel exercitum; ideo sunt species subalternæ, et possunt dividi in Eubuliam, Synesim et Gnomen personalem, regnativam, politicam, œconomicam, militarem.

Art. 1. — Adverte quod donum consilii, ab Eubulia, tam acquisita, quam infusa, non solum differt secundum communem differentiam doni a virtute, quia perficit altiori modo, scilicet ad superhumane operandum, sed secundum propriam rationem, quia eubulia est recte consiliativa active: donum autem consilii est recte consiliativum passive

Dona enim Spiritus Sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in 2 Moral., cap. 27, aliquant. a princ. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ, vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet, quæst. 47, art. 1 et 2, et quæst. præc., art. 1 et 2. Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus Sancti et gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus Sancti dantur omnibus habentibus Spiritum Sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus a Spiritu Sancto dantur, secundum illud 1 Machab. 2, 65: *Ecce Simon frater vester vir consilii est.* Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus Sancti.

3. Præterea, Rom. 8, 14, dicitur: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus Sancti maxime competant filiis Dei, qui *acceperunt spiritum adoptionis filiorum,* videtur quod consilium inter dona Spiritus Sancti poni non debeat.

— Sed contra est quod Isa. 11, 2, dicitur: *Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis.*

RESPONDEO dicendum quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 1, sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum ejus quod movetur; sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum; creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit 8 super Gen. ad litt., cap. 20. Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum; quæ quidem inquisitio *consilium* dicitur; et ideo Spiritus Sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere; et propter hoc **consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti.**

Ad primum ergo dicendum quod prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundum ea quæ ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam, vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia (1), quæ occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sunt timidæ, et incertæ providentiæ nostræ,* ut dicitur Sap. 9, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit; quod fit per donum consilii per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita sit boni consilii, quod aliis consilium præbeat; sed quod aliquis a Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis et rationis; sic in quantum ratio a Spiritu Sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS II

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

3 Sent., dist 34, quæst. 1, art. 2, corp., et dist. 35, quæst. 2, art. 4, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. *Inferius* enim *in suo supremo attingit id quod est superius,* ut patet per Dionysium, 7 cap. de div. Nom., a med. lect. 4, sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 68, art. 8. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus præcipere, medius autem judicare, videtur quod donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis judicium, vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum; quia *quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum,* ut probatur in libro de Causis, proposit. 4, 10 et 17. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 3. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 8. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est art. præc. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

---

quoad ipsam acquisitionem consilii, ut in resp. ad 1 dicitur, quamvis acceptum jam consilium active dirigat, ut in seq. art. in resp. ad ultim. dicitur (Cajet.).

(1) Ita edit. Rom. cum codd. Alcan. et Tarrac. aliisque. — Al., *singularia contingentia.*

ART. 2. — Adverte, ait Cajetanus, quod dona aliter respondent virtuti theologicæ, et aliter virtuti morali. Nam dona medium tenent locum inter theologicas et morales virtutes: sunt enim nobiliora moralibus, sed theologicæ sunt nobiliores ipsis, ut ex supradictis patet: et propterea theologicis virtutibus respondent quasi organa, moralibus autem quasi formæ. Et ad hoc insinuandum, auctor in tractatu hic de prudentia, quæ primum tenet in moralibus locum, assignando eidem donum, non concludit quod respondet prudentiæ simpliciter et absolute, sed addidit sicut adjuvans et perficiens.

— Sed contra est quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

RESPONDEO dicendum quod principium motivum inferius adjuvatur præcipue et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius, quod movetur ad superius (1), et refertur in ipsum; ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maxime perficitur et juvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est, art. præc. Unde (2) **donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.**

Ad primum ergo dicendum quod judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est, art. præc., et 1-2, quæst. 68, art. 1, inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ *præceptum* diceretur vel *judicium,* sed *consilium;* per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit in speculativis, sed secundum quamdam extensionem eam adjuvat; donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum quod movens motum, ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a Spiritu Sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULUS III

Utrum donum consilii maneat in patria.

3 Sent., dist. 35, quæst. 3, art. 4, quæst. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat; in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum in 3 Ethic., cap. 3. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deo non convenit consilium secundum illud Rom. 11, 34: *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, 17 Moral., cap. 8, in fine: *Cum uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., et 1-2, quæst. 68, art. 1, dona Spiritus Sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis moveatur a Deo. Circa motionem autem humanæ mentis a Deo duo considerari oportet: — primo quidem quod alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur; — et alia, dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum; sicut domus, postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ; sicut sol illuminat aerem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis virtutem et cognitionem, non solum quando primo acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel Angeli, vel homines non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam; et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum movetur aliter a Deo, et aliter mens viatorum; nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia; a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium, 7 cap. cœl. Hier., a med. Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum; et hoc est Deum consulere; sicut Augustinus dicit, 5 super Gen. ad litteram, cap. 19, circa princ., quod *Angeli de inferioribus Deum consulunt.* Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur, *consilium* dicitur.

Et secundum hoc **donum consilii est in beatis, in quantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, — et in quantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.**

Ad primum ergo dicendum quod etiam in beatis

(1) Ita omnes Cod. cum pluribus Mss. — Cod. Alcan.: *Sunt motivum inferius ad superius, ratio enim,* etc., aliis omissis.

(2) In cod. Alcan. desunt sequentia usque *Ad primum.* — Habent edit. omnes cum aliis Mss.

sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum et orationes sanctorum: et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria; sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad tertium dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

Articulus IV

Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, respondeat dono consilii.

1-2, quæst. 69, art. 3, ad 3: et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4, corp.; et Matth. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 69, art. 1. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jacobi 2, 13: *Judicium sive misericordia illi qui non facit* (1) *misericordiam*; paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. 19. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines; important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. 5. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 4, parum a princ.: *Consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare.*

Respondeo dicendum quod consilium proprie est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud 1 ad Tim. 4, 8: *Pietas ad omnia utilis est.* Et ideo **specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.**

Ad primum ergo dicendum quod etsi consilium dirigit in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dicta in corp.

Ad secundum dicendum quod consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ; sive sint de necessitate salutis, sive non; et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum quod fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; inter quæ ponitur *bonitas* et *benignitas*, quæ respondent misericordiæ.

QUÆSTIO LIII

DE VITIIS PRUDENTIÆ OPPOSITIS, ET PRIMO DE IMPRUDENTIA. — *In sex articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus in 4 contra Julianum, cap. 4, circa med., quod *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas, vel imprudentia, sed astutia.* — Primo ergo considerandum est de vitiis quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur; — secundo de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur.

Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: — primo quidem de imprudentia; — secundo de negligentia, quæ sollicitudini opponitur.

Et circa primum quæruntur sex: 1° de imprudentia, utrum sit peccatum; 2° utrum sit speciale peccatum; 3° de præcipitatione, sive temeritate; 4° de inconsideratione; 5° de inconstantia; 6° de origine horum vitiorum.

Articulus primus

Utrum imprudentia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum

(1) Vulgata: ... *qui non fecit*...

est voluntarium, ut Augustinus dicit, lib. de vera Relig., cap. 14, circa princ. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium : nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine; unde et juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

— Sed contra, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov. 21, 20 : *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens* (1) *dissipabit illud.* Ergo imprudentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest : uno modo *privative* ; alio modo *contrarie.* Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. **Privative quidem imprudentia** dicitur in quantum aliquis caret prudentia quam quis natus est, et debet habere, et secundum hoc imprudentia **est peccatum ratione negligentiæ,** qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentia ; puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit ; et sic de aliis quæ in actu prudentiæ consideranda sunt. Et **hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ,** non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. — Unde **si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale** : puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. — **Si vero præter eas agat absque contemptu et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.**

Ad primum ergo dicendum quod deformitatem imprudentiæ nullus vult ; sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, circa fin., quod *ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiæ, que totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum quod per pœnitentiam restituitur prudentia infusa ; et sic cessat carentia hujus prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum ; sed tollitur actus (1) contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiæ.

(1) Vulgata : *imprudens homo....*

ARTICULUS II

Utrum imprudentia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est art. præc. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corrumpuntur ; unde et Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, quod *malum contingit ex singularibus defectibus.* Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cætera quæ supra posita sunt, quæst. 49. Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

— Sed contra, imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est art. præc. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

RESPONDEO dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter : — uno modo *absolute*, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum ; — alio modo, quia est generale *respectu* quorumdam vitiorum, quæ sunt species ejus.

Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter : — uno modo **per essentiam** ; quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis ; **et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus** ; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos

ART. 2. — Aliqui, inter quos Vasquez, 1.-2. quæst. 76, dub. 119, cap. 2, et Turrianus hic, existimant imprudentiam nunquam esse peccatum speciale distinctum a peccato quod ex illa sequitur. Verius tamen alii, B. Thomam secuti, affirmant esse peccatum speciale.

(1) Ita cum codd. Alcan., Tarrac., Camerac., et Paris., Nicolaius et posteriores editiones. — Al., *habitus.*

actus rationis. — Alio modo **per participationem; et hoc modo imprudentia est generale peccatum :** sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiva earum ; ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis : nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis ; quod pertinet ad imprudentiam.

Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter : — Uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est, quæst. 48, et quæst. 50, art. 1, ita etiam imprudentia. — Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundum diversos actus rationis ; et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est *præcipitatio*, sive *temeritas*, imprudentiæ species ; quantum vero ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome, est *inconsideratio* ; quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia et negligentia*. — Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam ; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes ; sicut incautela et incircumspectio includuntur sub *inconsideratione* ; quod autem aliquis deficiat a docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad *præcipitationem* ; improvidentia vero et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad *negligentiam et inconstantiam*.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

Ad secundum dicendum quod, quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia, secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solum ratione negligentiæ præcedentis, vel effectus sequentis ; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale ; et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species ; sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species ; puta si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii ; alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est in corp. art., et 1-2, quæst. 72, art. 9.

ARTICULUS III

Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

Inf., art. 5 corp., et quæst. 127, art. 1, ad 2 ; et Mal. quæst. 15, art. 4, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii ; dicit enim Gregorius in 2 Moral., cap. 26, aliquant. a princ., quod *donum consilii datur contra præcipitationem*. Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis, et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum, sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 4, 19 : *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant*. Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio ; imum autem est operatio per corpus exercita : gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *ratioci-*

natio conferens unum alteri, *docilitas* per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod **vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.**

Ad primum ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ; licet diversimode, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, et ideo præcipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur; quod quidem potest contingere dupliciter: — uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; — alio modo ex contemptu regulæ dirigentis; et hoc proprie importat temeritas; unde videtur ex radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur; quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda; et ideo Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9, a princ.: *Oportet consiliari tarde.* Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS IV

Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sup. art. 2, corp., et inf., art. 5, corp.; et Mal. quæst. 15, art. 4, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Psal. 18, 9: *Lex Domini immaculata.* Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. 10, 19: *Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini.* Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt *consiliari, judicare de consiliatis et præcipere.* Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 4, 25: *oculi tui videant recta* (1), *et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos;* quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

RESPONDEO dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad judicium. Unde et **defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet, aliquis in recte judicando deficit, ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. — Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda, vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subito præoccupantur, in solo divino confidant consilio, quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad Deum,* sicut dicitur 2 Paral. 20, 12; alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum quod tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad recte judicandum; et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, id est secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte judicandum quam etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V

Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ.

(1) Vulgata... *recta videant.*

2. Præterea, Jacobi 3, 16, dicitur : *Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat, quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 7. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

— Sed contra est quod ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

RESPONDEO dicendum quod inconstantia importat recessum quemdam a bono proposito definito. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva; non enim aliquis recedit a priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat. Et quia cum possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto, ideo **inconstantia quantum ad sui consummationem pertinet ad defectum rationis**. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo **inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet.** Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii, ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad primum ergo dicendum quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus ; et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum quod invidia, et ira quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis); sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI

Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria.

Inf., quæst. 153, art. 4 et 5 ; et Mal. quæst. 15, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est art. præc., ad 2. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea, Jacobi 1, 8, dicitur : *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundum Gregorium, 31 Moral., c. 17, a med. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., loc. cit., ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, et lib. 7, cap. 11, *delectatio maxime corrumpit æstimationem prudentiæ;* et præcipue delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum **prædicta vitia** pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est art. 2 et 5 huj. quæst., sequitur quod **ex luxuria maxime oriantur**.

Ad primum ergo dicendum quod invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud ; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, in princ., quod *incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfecte ; incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit.*

Ad secundum dicendum quod etiam duplicitas animi est quiddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia ; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius

---

ART. 6. — Adverte in calce corp. ly *maxime*, quoniam hujusmodi rationis defectus, ex aliis etiam vitiis oriuntur, ut experientia testatur, in his qui ex avaritia vel ambitione præcipites, inconsiderati, inconstantesque sunt. Sed luxuria, quia enervat rationem, ut in littera dicitur, ideo maxime causat eosdem (Cajet.).

in Eunucho, art. 1, scena 1, dicit quod *in amore est bellum, et rursus pax et induciæ*.

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia in tantum magis extinguunt judicium rationis in quantum longius abducunt a ratione.

QUÆSTIO LIV

DE NEGLIGENTIA. — *In tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de negligentia ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum negligentia sit peccatum speciale ; 2° cui virtuti opponatur ; 3° utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum negligentia sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia (1) non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato ; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ a peccato retrahitur ; et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam ; neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur ; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

— Sed contra est quod peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

RESPONDEO dicendum quod negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod **negligentia habet rationem peccati**. — Et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea ; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam ; et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis ; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 9, consequens est quod **negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus, majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur (scilicet consilium), quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum quod materia negligentiæ proprie sunt bona quæ quis agere debet ; non quod ipsa sint bona, cum negligenter aguntur ; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II

Utrum negligentia opponatur prudentiæ.

Sup., quæst. 53, art. 1, corp. ; et Phil. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpore qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium 31 Moral., cap. 17, a med. Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 2. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit *præcipitatio ;* neque circa judicium, in quo deficit *inconsi-*

QUÆST. 54. — Negligentia distinguitur ab omissione, pigritia, torpore, inconstantia, quod hæc *negligentia* sit defectus actus interioris, nimirum rationis non sollicitantis præcipere quod debet, vel eo modo quo debet. *Omissio* autem est prætermissio operis exterioris et effectus negligentiæ. *Pigritia* est defectus diligentiæ circa executionem istius externi operis. *Torpor* est defectus fervoris in ejusdem operis exterioris executione. *Inconstantia*, defectus stabilitatis in præcipiendo.

(1) Ita cum theologis ex codicibus pluribus editi omnes quos vidimus libri. — In codd. Alcan., additur, *sicut et eligentia.*

deratio; neque circa præceptum, in quo deficit *inconstantia.* Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, Eccli. 7, 19, dicitur : *Qui timet Deum, nihil negligit.* Sed unumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 20, 7 : *Lascivus et imprudens non observant* (1) *tempus.* Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad litt. *N.*, *negligens dicitur quasi nec eligens.* Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde **negligentia pertinet ad imprudentiam.**

Ad primum ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio ; pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum quod omissio pertinet ad exteriorem actum ; est enim omissio, quando prætermittitur aliquis actus debitus ; et ideo opponitur justitiæ, et est effectus negligentiæ, sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans ; inconstans enim deficit in præcipiendo, quasi ab aliquo impeditus ; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum quod timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati, quia, ut dicitur Prov. 15, 27, *per timorem Domini declinat omnis a malo.* Et ideo timor facit negligentiam vitare, non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, 1-2, quæst. 44, art. 2, cum de passionibus ageretur, quod *timor facit consiliativos.*

(1) Vulgata :..... *non servabunt....*

ARTICULUS III

Utrum negligentia possit esse peccatum mortale.

Sup., quæst. 53, art. 1, corp.; et Philipp. 4, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale, quia super illud Job. 9 : *Verebar omnia opera mea,* etc., dicit Glossa Gregorii (ordin. ex lib. 9 Moral., cap. 17, circa med.), quod *illam,* scilicet negligentiam, *minor amor Dei exaggerat.* Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Eccli. 7 : *De negligentia tua purga te cum paucis,* dicit Glossa (ordin. ex Rabano) : *Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias.* Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus ; sicut patet in Levit. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

— Sed contra est quod habetur Proverb. 19, 16 : *Qui negligit viam suam mortificabitur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad 3, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. **Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. — Uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam; quod quidem si sit de necessitate salutis,** sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. — **Alio modo ex parte causæ** : si enim voluntas in tantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter a Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale ; **et hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu.**

Alioquin **si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu,** sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum; tunc negligentia **non est mortale peccatum, sed veniale.**

Ad primum ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter : — uno modo per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale ; — alio modo per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali ; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUÆSTIO LV

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ SECUNDUM SIMILITUDINEM, ET PRIMO DE PRUDENTIA CARNIS. — *In octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum prudentia carnis sit peccatum; 2° utrum sit peccatum mortale; 3° utrum astutia sit peccatum speciale; 4° de dolo; 5° de fraude; 6° de sollicitudine temporalium rerum; 7° de sollicitudine futurorum; 8° de origine horum vitiorum.

Articulus primus

Utrum prudentia carnis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia, vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur, non est peccatum. Sed caro licite amatur; *nemo enim unquam carnem suam odio habuit*, ut habetur ad Ephes. 5, 29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo et a diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

— Sed contra, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. 14, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Sed sicut dicitur ad Rom. 8, 7: *Prudentia* (1) *carnis inimica est Deo.* Ergo prudentia carnis est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 13, prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quod hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 2, art. 5. Et ideo **prudentia carnis est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod justitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrenationem; et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur a providendo, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 1, et quæst. 49, art. 6, quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo; et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum quod diabolus non tentat nos per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli*, sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus et caro, in quantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur *prudentia carnis*, et etiam *prudentia mundi*, secundum illud Lucæ 16, 8: *Filii hujus seculi prudentiores sunt in generatione sua* (1), etc. Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentia carnis*, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. — Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur *sapientia*, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2, ad 1, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Jacobi 3 dicitur sapientia esse *terrena, animalis et diabolica*, ut supra expositum est, quæst. 45, art. 1, ad 1, cum de sapientia ageretur.

Articulus II

Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale; quia per hoc Deus contemnitur. Sed *prudentia carnis... non*

(1) Vulgata, *sapientia*.

Art. 2. — Hoc peccatum non videtur esse distinctum ab eo quod committitur ipso pravo opere; nisi forte sit directe et per se volitum; ut si quis prudentiæ veræ inimicus, apud se statueret deinceps ei oppositam carnis prudentiam amplecti, et ad eam sua consilia dirigere (Sylvius).

(1) Vulgata: ... *prudentiores filiis lucis, in generatione sua sunt.*

est subjecta legi Dei (1), ut habetur Rom. 8, 7. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum Sanctum; non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur Rom. 8, et ita videtur esse peccatum irremissibile; quod est proprium peccati in Spiritum Sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono maximum malum opponitur, ut patet in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

— Sed contra, illud quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 2, ad 1, et art. 13, *prudens* dicitur aliquis dupliciter: — uno modo *simpliciter*, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; — alio modo *secundum quid*, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis *prudens* in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. **Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale,** quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 1, art. 5. — **Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale.** Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis, absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis; et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. — **Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum,** puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, **non vocatur prudentia carnis,** quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitæ humane constituitur in bonis carnis (2); et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum Sanctum. Quod enim dicitur, quod non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta, sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS III

Utrum astutia sit speciale peccatum.

Inf., art. 4, corp., et quæst. 69, art. 1, corp., et quæst. 97, art. 3, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverb. 1, 4: *Ut detur parvulis astutia.* Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, Prov. 13, 16, dicitur: *Astutus omnia agit cum consilio.* Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel seculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius 10 Moral., cap. 16, exponens illud Job 12: *Deridetur justi simplicitas*, dicit: *Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt, vera ostendere; quæ vera sunt, falsa demonstrare.* Et postea subdit: *Hæc prudentia usu a juvenibus scitur, a pueris pretio discitur.* Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis, vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 2 ad Cor. 4, 2: *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia neque adulterantes verbum Dei.* Ergo astutia est quoddam peccatum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est *recta ratio agibilium*, sicut scientia est *recta ratio scibilium.* Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis: — Uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam

---

(1) Vulgata :.... *Sapientia carnis inimica est Deo : legi enim Dei, non est subjecta.*

(2) Ita cum Garcia omnes posteriores editiones. — Codices et Edit. Rom. : *Finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ*, ordine verborum inverso.

ART. 3. — *Astutia* proprie accepta, est peccatum, quo quis ad finem aliquem sive malum, sive bonum consequendum, non veris, sed simulatis et apparentibus mediis utitur.

conclusionem falsam, quæ apparet vera. — Alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : — Uno modo quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis ; — alio modo in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus ; et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde **est quoddam peccatum prudentiæ oppositum — et a prudentia carnis distinctum.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 4 contra Jul., cap. 3, parum ante med., sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita et astutia quandoque in bono ; et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12 ad fin.

Ad secundum dicendum quod astutia potest consiliari et ad finem bonum, et ad finem malum ; nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum quod Gregorius sub *prudentia mundi* accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

Articulus IV

Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

Inf., quæst. 69, art. 2, corp., et quæst. 111, art. 3, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud 2 ad Cor. 12, 16 : *Cum essem astutus, dolo vos cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur secundum illud Psalm. 5, 11 : *Linguis suis dolose agebant.* Astutia autem sicut et prudentia est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, Prov. 12, 20, dicitur : *Dolus in corde cogitantium mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

— Sed contra est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostoli ad Ephes. 4, 14 : *In astutia ad circumventionem erroris;* ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari : — Uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi ; et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. — Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis ; et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo **dolus importat quamdam executionem astutiæ; et secundum hoc ad astutiam pertinet.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono, ita etiam et dolus, qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum quod executio astutiæ ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum in lib. de Doctr. christ., cap. 3, et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud Psalm. 105, 25 : *Et dolum fecerunt in servos ejus.* Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccli. 19, 23 : *Interiora ejus plena sunt dolo;* sed hoc est, secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm. 37, 13 : *Et dolos tota die meditabantur.*

Ad tertium dicendum quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant ; et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur ; quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur ; sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

Art. 4. — Circa resp. ad 1, nota hæc verba Apostoli « cum essem astutus, etc. » ab Auctore hic assertive intelligi, accipiendo dolum abusive in bonam partem. Verum in Commentario, dolum proprie accipit, verbaque Apostoli interpretatur, non ut assertive ab eo dicta, sed per modum objectionis hoc sensu : « Sed esto, sive concedatis fortasse, quod ego per meipsum non gravavi vos accipiendo vestra : sed quispiam dicet quod cum essem astutus, dolo vos cepi, et circumveni subornando alios, qui pro me acciperent, cum ipse nollem videri quidquam accipere ». Hanc autem calumniam refutat Apostolus dicens : « Numquid per aliquem eorum, quos misi ad vos, etc. » (Sylvius). — *Dolus* est executio astutiæ, principaliter per verba, quandoque tamen etiam per facta.

Articulus v

Utrum fraus ad astutiam pertineat.

Sup., art. 4, et locis ibi citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud 1 ad Cor. 6, 7: *quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel retentionem exteriorum rerum; dicitur enim Act. 5, 1, quod *vir quidam nomine Ananias cum Saphira uxore sua vendidit agrum et fraudavit de pretio agri.* Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos; dicitur enim Proverb. 1, 18, de quibusdam, quod *moliuntur fraudes contra animas suas.* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

— Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum Job 13, 9: *Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum quod, sicut *dolus* consistit in executione astutiæ, ita etiam et *fraus.* Sed in hoc differre videntur quod *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba sive per facta; **fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.**

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum (1) deceptionis patienter tolerent in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum quod executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes; et hoc modo, nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas: sed ex justo Dei judicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psalm. 7, 16: *Incidit in foveam quam fecit.*

Art. 5. — *Fraus* est astutiæ executio per facta. Unde patet, nomen doli esse generale, et sub se etiam complecti fraudem. Ordinarie autem peccatum doli et fraudis, non est distinctum a peccato illius pravi operis ad quod ordinatur, et est mortale vel veniale, pro ratione materiæ.

1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Nicolaius, et posteriores edit. — Al., *defectum.*

Articulus vi

Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

Inf., quæst. 118, art. 7, corp.; et 3 Cont., cap. 135, fin.; et Quodl. 7, art. 17, ad 2; et Phil. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud Rom. 12, 8: *Qui præest in sollicitudine.* Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. 8, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves,* etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet; unde Apostolus dicit, 2 ad Thessal. 3, 10: *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud 2 ad Timoth. 1, 17: *Cum Romam venisset sollicite me quæsivit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, puta cum quis sollicitudinem habet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 6, 31: *Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quæ tamen sunt maxime necessaria.

Respondeo dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi; et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo **sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita**: — Uno quidem modo ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tamquam finem quæramus; unde et Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 26, paulo a princ.: *Cum Dominus dicit: « Nolite solliciti esse, etc., » hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur.* — Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur; et ideo dicitur Matth. 13, 22, quod *sollicitudo sæculi.... suffocat verbum.* — Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet

Art. 6. — Sollicitudo de temporalibus est nimia animi occupatio in illis vel acquirendis vel conservandis.

aliquis timet nè faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant; quod Dominus tripliciter excludit: *primo* propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; *secundo* propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ; *tertio* ex divina providentia, propter cujus ignorantiam gentiles circa temporalia bona quærenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum quod temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum quod sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata (1); et ideo Hieronymus dicit, sup. illud Matth. 6: *Ne solliciti sitis,* quod *labor exercendus est, sollicitudo tollenda,* superflua scilicet, animum inquietans.

Ad tertium dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis; et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

Articulus VII

Utrum quis debeat esse sollicitus futurorum.

Inf., quæst. 188, art. 7, ad 2; et 3 Cont., cap. 135, fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim Prov. 6, 6: *Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam: quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem* (2), *parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum: præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est, quæst. 49, art. 6. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Joan. 12, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat; Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. 4. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 6, 34: *Nolite solliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus in hunc loc.

Respondeo dicendum quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. 8, 6: *Omni negotio tempus est, et opportunitas;* quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo; sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi, ipsi autumno autem competit (1) sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset sollicitus, **superflue præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet**, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum;* unde subdit: *Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi,* id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: *Sufficit diei malitia sua,* id est, afflictio sollicitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam tempori; et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia, vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *præteritum et futurum,* tanquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 17, circ. med., *cum viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse; nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret; sed si quis propter ista militet* (2) *Deo.*

Art. 7. — S. Thom. in cap. 4 Epist. ad Philipp. dicit: « Sollicitudo quandoque importat diligentiam quærendi quod deest; et hoc est commendabile et opponitur negligentiæ. Quandoque anxietatem animi cum defectu spei et cum timore de non obtinendo id circa quod sollicitatur » et hanc prohibet Dominus. — Ex resp. 2 habes verum sensum tituli, ait Cajetanus, pro quo supponit ly *futurorum,* scilicet pro temporalibus: quoniam in temporalibus tantum habent ex proprio genere locum, præteritum et futurum. Spirituale namque ex suo genere supra tempus est. Itaque sensus est: an aliquis debeat esse sollicitus futurorum temporalium. Et hoc oportuit specialiter inquiri, post præced. art. de sollicitudine temporalium absolute, quia habet proprias difficultates, ut patet in littera.

(1) Ita edit. passim cum codd. Tarrac. et Alcan. — Edit. Rom. cum aliis, *si sit moderata.*

(2) Vulgata:... *nec præceptorem, nec principem...*

(1) Ita communiter. — Nicolaius, *tempori autem autumni competit,* etc.

(2) Ita Mss. et editi passim. — Edit. Rom., *non militet.*

Articulus VIII

Utrum hujusmodi vitia oriantur ex avaritia.

Inf. quæst. 118, art. 7 et 8; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 3; et Mal. quæst. 13, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia, quia, sicut dictum est quæst. 43, art. 6, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia non opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, præsertim cum Philosophus dicat in 7 Ethic., cap. 6, circ. med., quod *Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia;* et quod *ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ.*

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est art. 3 hujus quæst., et quæst. 47, art. 13. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia; ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

— Sed contra ex quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., ponit fraudem filiam avaritiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., et quæst. 47, art. 13, prudentia carnis et astutia cum dolo et fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis justitiæ; opponitur autem ipsi maxime avaritia. Et ideo **prædicta vitia maxime ex avaritia oriuntur**.

Ad primum ergo dicendum quod luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus *Venerem dolosam* appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, in quantum scilicet hominem subito surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis; unde et subdit quod *Venus furatur intellectum multum sapientis.*

Ad secundum dicendum quod ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, a med. Et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit; inde est quod non directe ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ propriam utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum quod ira habet subitum motum; unde præcipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in 2 Rhetor., cap. 4, circa finem.

QUÆSTIO LVI.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD PRUDENTIAM. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prudentiam; et circa hoc quæruntur duo: 1° de præceptis pertinentibus ad prudentiam; 2° de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

Articulus primus

Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad præcepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut Matth. 10, 16: *Estote prudentes sicut serpentes.* Ergo inter præcepta Decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris Testamenti ad præcepta Decalogi ordinantur; unde et Malach. ult., 4, dicitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb.* Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Proverb. 3, 5: *Ne innitaris prudentiæ tuæ,* et infra 4, 25: *Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos.* Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipue inter præcepta Decalogi.

— Sed contrarium patet enumeranti præcepta Decalogi.

Art. 1. — *S. Script.* Prov. 2, et 3, et 4, et 9, et 10, et 14, et 15, et 16, et 18 et 19; Sap. 6, 1; Baruch. 3, 9; Matth. 10, 16 et 24, 45 et 25, 4; Rom. 8, 6; 1 Timot. 3, 2; Tit. 2, 2-5; 1 Petr. 4, 7.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 100, art. 1, cum de præceptis ageretur, præcepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ, qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supra dictis patet, quæst. 47, art. 6. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est, ibid.

Et ideo **non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directe; — ad quam tamen omnia præcepta Decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.**

Ad primum ergo dicendum quod, licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est, quæst. 44, art. 1, et 1-2, quæst. 60, art. 3. Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, magis debuerunt ad justitiam quam ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis; et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum quod, sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS II

Utrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia et partes ejus), quam illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia (et quæ ad ipsam pertinent). Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim Levit. 19, 13 : *Non facies calumniam proximo tuo.* Et Deuteron. 25, 13 : *Non habebis in sacculo tuo* (1) *diversa pondera, minus et majus.* Ergo et de illis vitiis quæ directe opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quam in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

— Sed contrarium patet per præcepta legis inducta in arg. 1.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., justitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur, quæst. 58, art. 1. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est quæst. 55, art. 3. Et ideo **conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, in quantum ad injustitiam pertinent;** sicut cum dolo et fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad primum ergo dicendum quod illa vitia quæ directe opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ, et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum quod omnis dolus vel fraus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita Lev. 19, in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli. 26, 28 : *Non justificabitur caupo a peccato labiorum.* Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

Ad tertium dicendum quod omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

De justitia.

QUÆSTIO LVII

DE JURE. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia; circa quam quadruplex consideratio occurrit : — prima est de justitia; — secunda de partibus ejus; — tertia de dono ad hoc pertinente; — quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor : — primo quidem de jure; — secundo de ipsa justitia; — tertio de injustitia; — quarto de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum jus

(1) Vulgata omittit *tuo.*

sit objectum justitiæ; 2° utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum; 3° utrum jus gentium sit idem quod jus naturale; 4° utrum jus dominativum et paternum debeant specialiter distingui.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum jus sit objectum justitiæ.

Inf., quæst. 60, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus, jurisconsultus, lib. 1, ff. de Just. et Jure, quod *jus est ars boni et æqui.* Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

2. Præterea, *lex*, sicut Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap. 3, *juris est species.* Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ; unde et Philosophus *legispositivam* partem prudentiæ ponit, lib. 6 Ethic., cap. 8, in princ. Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit homines Deo; dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin., quod *justitia est amor tantum Deo serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt.* Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana; dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap. 2, quod *fas lex divina est, jus autem lex humana.* Ergo jus non est objectum justitiæ.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in eodem libro, cap. 3, quod *jus dictum est, quia est justum.* Sed *justum* est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, circa princ., quod *omnes talem habitum volunt dicere justum, a quo operativi justorum sunt.* Ergo jus est objectum justitiæ.

RESPONDEO dicendum quod justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, *justari;* æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his quæ ei conveniunt, secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum vero quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur (1) secundum se objectum, quod vocatur *justum;* et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quod **jus est objectum justitiæ**.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen *medicinæ* impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen *jus* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis *comparere in jure;* et ulterius dicitur etiam quod jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit, sit iniquum.

Ad secundum dicendum quod sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula; et hoc si in scriptum redigatur,

ART. 1.— Jus triplici modo potissimum sumitur: 1° Pro eo quod justum est. Justum autem dupliciter sumitur: *generaliter* pro eo quod est legi consonum: *stricte* pro æqualitate alteri debita, prout S. Thomas explicat in art. et in resp. ad 1 arg. 2° Jus accipitur pro legitima facultate aliquid faciendi, acquirendi, possidendi, alienandi etc. cujus violatio constituit injuriam; quo sensu quis dicitur uti jure suo. Ab hoc jure, pendet jus primo modo sumptum, quod est objectum justitiæ. Nihil enim est alteri debitum ad æqualitatem, sine jure in altero, quia quod est debitum, est jure debitum; sunt enim correlativa jus et debitum. Et ideo hoc jus est *objectum formale quo* justitiæ. 3° Sumitur jus pro lege, quæ est regula justi in genere. Unde ab hoc jure, pendet jus secundo modo sumptum. Quod enim aliquis habeat jus, hoc ei tribuitur a lege vel naturali, vel positiva (Billuart). — Jus sumptum pro facultate legitima etc., dividitur ex parte termini quem respicit, in jus *in re,* et in jus *ad rem.* Jus *in re,* est jus quod quis habet in re jam sua et obtenta: unde dat actionem realem in ipsam rem. Jus *ad rem,* est jus quod quis habet ut res aliqua fiat sua. — In resp. ad 3, observa quid sit *fas*: Fas interdum valere idem quod licitum: alias significat pium et religiosum, quasi fare dignum. Ut habes in textu, non possumus reddere Deo justum secundum perfectam rationem, sed tamen possumus reddere ei quod fas est. — Vide not. quæst. seq., art. 1.

Definit. Eccl. — Falsæ notiones juris damn. in Syllabo Pii IX. 59. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia, sunt nomen inane, et omnia hominum facta, juris vim habent. 61. Fortunata facti injustitia, nullum juris sanctitati, detrimentum affert. 39. Reipublicæ status, utpote omnium jurium origo, et fons, jure quodam pollet, nullis circumscripto limitibus.

Cfr. — Soto, *De justitia et jure* lib. 3; Lugo, *De justitia et jure*; Lessius, *De justitia*; Taparelli *Saggio teoretico di diritto naturale*; commentat. *Summæ*, hic.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Theologi legendum putant, *denominatur.*

vocatur *lex;* est enim lex secundum Isodorum, lib. 5 Etym., cap. 3, *constitutio scripta;* et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum quod quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quod *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo; et propter hoc non dicitur proprie *jus* lex divina, sed *fas*, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

Articulus II

Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum.

Inf., quæst. 60, art. 5, corp.; et 1-2, quæst. 95, art. 4, corp.; et 5 Eth., lect. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non convenienter dividatur in jus naturale, et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulæ juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse *positivum* quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia a voluntate humana procedit; alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quod nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale et positivum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7, in princ., quod *politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, id est lege positum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., *jus* sive *justum* est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. **Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum.** — Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur **jus naturale.** — Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: *uno modo* per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; *alio modo* ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur **jus positivum.**

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum; sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, male eo utatur; puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum *jus positivum*. Unde Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7, in princ., quod *legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt.* Sed si aliquid de se repugnantiam habet ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum, puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa, 10, 1: *Væ qui condunt leges iniquas!*

Ad tertium dicendum quod jus divinum dicitur quod divinitus promulgatur; et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem de his quæ fiunt justa institutione divina. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona; et prohibita, quia mala; quædam vero bona, quia præcepta; et mala, quia prohibita.

ART. 2. — Postquam visum est in art. præc. quidnam sit jus, sequitur de ejus divisione, utrum congrue hoc genus, *jus*, in has duas species, naturale scilicet et positivum, dividatur. — Jus, secundum triplicem significationem (art. præced.), dividitur in jus naturale, et jus positivum. — Quamvis S. Doctor sit de jure et justitia theologice acturus, prudenter tamen prius explicat divisionem juris, secundum ordinem naturæ considerati. Quia ut gratia supponit naturam, sic jus ad gratiam pertinens, hoc est jus divinum et supernaturale, supponit illud, quod est secundum solum ordinem naturæ (Sylvius).

Articulus III.

Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali.

1-2, quæst. 95, art. 4, ad 1; et 5 Ethic., lect. 12, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod jus gentium sit idem cum jure naturali; non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt; dicit enim jurisconsultus (Ulpianus, lib. 9, ff. de Just. et jure) quod *jus gentium est quo omnes gentes utuntur*. Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis; quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat in 1 Polit. (cap. 3 et 4). Sed *servitutes pertinent ad jus gentium*, ut Isidorus dicit, lib. 5, Etymol., cap. 6. Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est art. præc., dividitur per jus naturale et positivum. Sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

— Sed contra est quod Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 4, quod *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium;* et ita jus gentium distinguitur a jure naturali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc. *jus* sive *justum* naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter:— uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad fœminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat.— Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit., cap. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. — Et ideo **jus quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. — A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium**, ut Jurisconsultus dicit, lib. 1, ff. de Just. et jure, quia *illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est.* — **Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur**, est proprium rationis, et ideo **hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quæ hoc dictat**. Et ideo dicit Caius Jurisconsultus, lib. 9, ff. eod.: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes perœque custoditur, vocaturque jus gentium* (1).

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5, circ. fin. Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum quod quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta in corp. art.

Art. 3. — Cum duo tantum membra, in proxima divisione posuerimus, dum genus juris in naturale tantum et positivum distinximus, dubium de jure gentium restat: utronam illorum membrorum comprehendatur.

Articulus IV

Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum.

Inf., quæst. 58, art. 7, ad 3; et 2 Sent., dist. 44, quæst. 2, art. 1, corp.; et 5 Ethic., lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat specialiter distingui *jus paternum* et *dominativum*. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in 1 de Officiis, cap. 24, circ. fin. Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio *justi* est lex, ut dictum est art. 1 hujus quæst. ad 2. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 90, art. 2, non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ.

Art. 4. — Restat ex superioribus dubium, circa quasdam juris species, qualis est paterna et dominativa, quæ non videntur sub rationibus superiorum prorsus comprehendi. — Ambigitur quid B. Thomas intelligat negans inter istos intercedere justum simpliciter: An sensus sit non esse justum vere et proprie, sed solum metaphorice: an non esse justum perfecte, sed solum imperfecte. Prius Cajetano et Valentiæ placuit: Posterius amplexati sunt Bannes et Soto.

(1) Ita Nicolaius et edit. posteriores ex textu jurisconsulti. — Cod. Alcan.: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur.* — Edit. Rom. aliæque: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium.*

Non ergo debet esse aliquod speciale *jus* vel *justum dominativum* vel *paternum*, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in 1 Polit., cap. 3, ante med.

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt *milites*, quidam *sacerdotes*, quidam *principes*. Ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel *justum* determinari.

— Sed contra est quod Philosophus in 5 Ethic., cap. 6, circ. fin., specialiter a justo politico distinguit *dominativum*, et *paternum*, et alia hujusmod.

Respondeo dicendum quod *jus* sive *justum* dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. — Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis; et inter tales secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 6, est simpliciter *justum*. — Alio modo dicitur aliquid *alterum*, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 11 et 12, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in 1 Polit., cap. 3 et 4. Et ideo **patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum; et propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed quoddam justum, scilicet paternum: — et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum justum.** — Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum, ad Ephes. 5, tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre, vel servus a domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii; et ideo, ut Philosophus dicit, lib. 5 Ethic., cap. 6, in fin., **inter virum et uxorem plus est de ratione justi quam inter patrem et filium, vel dominum et servum:** quia cum vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in 1 Polit., cap. 3 et ult., ideo **inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum œconomicum.**

Ad primum ergo dicendum quod ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc *justum*. Et quia quod est filii, est patris, et quod est servi, est domini; ideo non est proprie justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum quod filius, in quantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, in quantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia; et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum; sed in quantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio *justi* vel *juris*.

Ad tertium dicendum quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis, et ad principem ipsius; et ideo ad eos est *justum* secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud *justum* secundum diversa officia; unde dicitur *jus militare*, vel *jus magistratuum* aut *sacerdotum*, non propter defectum a *simpliciter justo*, sicut dicitur *jus paternum* et *dominativum*, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QUÆSTIO LVIII.

DE JUSTITIA. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de justitia; circa quam quæruntur duodecim: 1° quid sit justitia; 2° utrum justitia semper sit ad alterum 3° utrum sit virtus; 4° utrum sit in voluntate sicut in subjecto; 5° utrum sit virtus generalis; 6° utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute; 7° utrum sit aliqua justitia particularis; 8° utrum justitia particularis habeat propriam materiam; 9° utrum sit circa passiones vel circa operationes tantum; 10° utrum medium justitiæ sit medium rei; 11° utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est; 12° utrum justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

Articulus primus

Utrum convenienter definiatur justitia, quod est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.

4 Sent., dist. 31, quæst. 3, art. 1, ad 3; et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur a jurisperitis, lib. 10, ff.

Art. 1. — Juris natura præfinita, sequitur ut virtutem ipsam justitiæ ex definitione demonstret, et omnibus suis numeris circumscribat. Hic quærit præcipue de definitione Ulpiani. Inter varias justitiæ acceptiones, dupliciter potissimum accipitur. 1° Generaliter pro sanctitate christiana, seu pro collectione omnium virtutum: justum enim dicitur quod est suæ regulæ adæquatum, et justitia, quæ hanc adæquationem efficit: omnium virtutum collectio, reddit voluntatem adæquatam suæ regulæ, nempe legi divinæ, proindeque, recte dicitur justitia, et quælibet virtus, pars justitiæ. Cfr. Matth. 3, 15 et 5, 6, et 6, 1 etc. 2° Justitia specialiter

de Just. et Jure, quod justitia est *perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.* Justitia enim secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 1, a princ., est *habitus a quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa.* Sed voluntas nominat potentiam vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse *voluntas.*

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in lib. de Veritate, cap. 13, circ. princ., *justitia est rectitudo.* Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione justitiæ, et *perpetuum* et *constans.*

5. Præterea, reddere jus unicuique pertinet ad principem. Ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quod justitia non sit nisi in principe; quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circ. fin., quod *justitia est amor Deo tantum serviens.* Non ergo reddit unicuique quod suum est.

RESPONDEO dicendum quod **prædicta justitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur**. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis (1). Est autem justitia proprie circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit, art. seq. Et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam, et objectum, tangitur cum dicitur : *jus suum unicuique tribuens,* quia, ut Isidorus dicit. in lib. 10 Etymol., ad, litt. I, *justus dicitur, quia jus custodit.*

Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus : quia Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 4, ante med., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod *operetur sciens*; secundo autem quod *eligens, et propter debitum finem;* tertio quod *immobiliter operetur.* Primum autem horum includitur in secundo; quia *quod per ignorantiam agitur, est involuntarium,* ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, circ. med. Et ideo in definitione justitiæ primo ponitur *voluntas,* ad ostendendum quod actus justitiæ debet esse voluntarius; additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actus firmitatem.

Et ideo prædicta definitio est completa definitio justitiæ; nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur ; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quod *justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.* Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit in 5 Ethic., cap. 5, a med., dicens quod *justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.*

Ad primum ergo dicendum quod *voluntas* hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit super Joan. tract. 79, paulo a princ., quod *fides est credere quod non vides.*

Ad secundum dicendum quod neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum : est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad tertium dicendum quod voluntas potest dici perpetua dupliciter : — uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiæ ; non enim sufficit ad rationem justitiæ quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injuste agere; sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus justitiam conservandi.

Ad quartum dicendum quod quia *perpetuum* non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur *constans*, ut sicut per hoc quod dicitur *perpetua voluntas* designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi ; ita etiam per hoc quod dicitur *constans*, designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum quod judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia

---

sumitur pro virtute particulari, quæ est secunda inter cardinales, qua quis inclinatur ad reddendum unicuique, quod suum est. Et de justitia sic sumpta, agitur in præsenti.

Cfr. pro tract. de virtute justitiæ : Comment. in Summam S. Thomæ, et præcipue, Joannes a S. Thomas, Sylvius, Suarez, Tolet, Valentia ; Soto, *De justitia et jure;* Lugo, *De justitia et jure*; S. Alphonsus, lib. 5; De Aguirre, *De virtutibus et vitiis*; Layman; Tournely, *De virtutibus cardinalibus;* Carriere, *De justitia et jure*; Gerdil, *De justitia et jure;* Salmantic. *Arb. prædic.;* Gotti, *De jure et justitia;* Billuart; et omnes scriptores de theologia morali; Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale;* et auctores de philosophia christiana, in morali naturali seu ethica.

(1) Ita cum Mss. potioribus editi passim. — Al. : *Definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipue circa ea,* etc. — Deest argumentum, *Sed contra,* in omnibus codicibus et editionibus. Theologi in suis observationibus supplent : *Sed contra est auctoritas Jurisperitorum.*

judex est *justum animatum*, et princeps est *custos justi*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 4 et 6; sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1, ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

Articulus II

Utrum justitia semper sit ad alterum.

Sup., quæst. 57, art. 4; et inf., art. 8, corp., et ad 1; et Virt. quæst. 2, art. 7, ad 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 3, 22, quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

2. Præterea, secundum Augustinum in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circ. med., *ad justitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta.* Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet Gen. 4, 7, ubi dicitur : *Subter te erit appetitus ejus*, scilicet peccati, *et tu dominaberis illius.* Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui; et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quod sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. 11, 5 : *Justitia simplicis dirigit viam ejus* (1). Ergo justitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

— Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Justitia*, quod *justitiæ ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur.* Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo justitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, cum nomen justitiæ æqualitatem importet, **ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum**; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. — Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est quæst. 57, art. 1, et 1-2, quæst. 113, art. 1, necesse est quod æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo **non est nisi unius hominis ad alium.** — Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut *ratio*, et *irascibilis*, et *concupiscibilis;* et ideo **metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hæc obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit.** Unde Philosophus, in 5 Ethic., cap. ult., hanc justitiam appellat *secundum metaphoram dictam.*

Ad primum ergo dicendum quod justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 113, art. 1, cum de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphorice dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod justitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipue justitia consistit, quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum quod actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

Articulus III

Utrum justitia sit virtus.

5 Ethic., lect. 2 et 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. 17, 10 :

ART. 2.— Constituta justitiæ definitione, subsequitur ut ejus substantiam atque innatas qualitates singulatim exploret, idque examinando singulas definitionis particulas. Quæritur ergo circa ejus ultimam differentiam, quæ est jus suum unicuique tribuere, utrum justitia proprie sit ad alterum.

(1) Vulgata : *Simplicitas justorum diriget eos.*

ART. 3. — Circa genus definitionis quod dictum est esse habitum juste operandi, quæritur utrum justitia sit virtus. — Ex art. 1, quæst. præced., tres observari pos-

Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere fecimus. Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius in 2 de Offic., cap. 6, circ. princ.: *Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis.* Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necesitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in 9 Metaph., text. 16. Cum ergo ad justitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se justum, videtur quod justitia non sit virtus moralis.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, parum a princ., quod *in quatuor virtutibus*, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et justitia, *tota boni operis structura consurgit.*

RESPONDEO dicendum quod **virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit; quod quidem convenit justitiæ.** Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit; et, ut Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Justitia*, circ. princ., *ex justitia præcipue viri boni nominantur;* unde, sicut ibidem dicit, *in ea virtutis splendor est maximus.*

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, in quantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet; quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. 8, 7, quod *sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus* (1) scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum quod duplex est necessitas: — una *coactionis*, et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. — Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud 1 ad Corinth. 9, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.*

Ad tertium dicendum quod justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est *facere*, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV

Utrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto.

3 Sent., dist. 33, quæst. 6, art. 4, quæst. 3; et Virt. quæst. 1, art. 5, corp., fin.; et 5 Ethic., lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit in voluntate sicut in subjecto; justitia enim quandoque *veritas* dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione.

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem; unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est *rationale per participationem*, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. ult. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

— Sed contra est quod Anselmus dicit, lib. de Verit., cap. 13, parum a princ., quod *justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.*

RESPONDEO dicendum quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo **subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva.**

Sed quia justi in hoc dicimur quod aliquid recte

---

sunt differentiæ inter justitiam et reliquas virtutes morales: 1. Justitia ordinat hominem ad alterum, cæteræ tantum ad seipsum. 2. Aliquid dicitur justum, non considerando qualiter fiat ab agente, modo sit æquale seu adæquatum alteri: temperatum autem vel forte non dicitur, nisi commensuretur operanti. 3. Objectum aliarum virtutum, non est aliquid exterius secundum se, et ex natura rei constans, sed a ratione præscribendum est, juxta conditionem operantis. Objectum vero justitiæ, determinatur secundum se et ex natura rei, absque comparatione ad operantes. Atque hæc putatur esse causa, cur B. Thomas, non exordiatur tractatum de aliis virtutibus moralibus ab eorum objectis, sicut orditur tractatum justitiæ a jure (Sylvius).

(1). Vulgata: *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.*

ART. 4. — Circa aliam definitionis particulam, qua dictum est justitiam esse *voluntatem*, quæritur nunc, utrum voluntas sit ejus subjectum.

agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, **necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto.**

Est autem duplex appetitus, scilicet — voluntas, quæ est in ratione; — et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in 1 habitum est, quæst. 81, art. 2. Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde **justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate.** Et ideo Philosophus, lib. 5 Ethic., cap. 1, a princ., definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet, art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quæ *veritas* dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis; et inde est quod quandoque justitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis; et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum quod *rationale per participationem* non solum est irascibile et concupiscibile, sed omnino *appetitivum*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., quia *omnis appetitus obedit rationi.* Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

Articulus V

Utrum justitia sit virtus generalis.

Inf., quæst. 59, art. 1; et 1-2, quæst. 60, art. 3; et 5 Ethic., lect. 1, 2 et 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem* (1). Sed *generale* non condividitur, seu connumeratur speciebus sub illo *generali* contentis. Ergo justitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, a med., quod *justitia est omnis virtus.*

Respondeo dicendum quod justitia, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., ordinat hominem in comparatione ad alium; quod quidem potest esse dupliciter: — uno modo ad alium singulariter consideratum; — alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc **actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis.** — Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 90, art. 2, inde est quod **talis justitia prædicto modo generalis dicitur justitia legalis,** quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum quod justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus, ut infra dicetur art. 7 et 12 hujus quæst.

Art. 5. — Non satis est constituisse justitiam esse virtutem, nisi examinetur sitne generalis virtus an specialis. — Quinque conclus. a Soto enumeratæ, pro his tribus art.: 1. Justitia dividitur in *justitiam generalem* et *particularem.* Justitia generalis, nominatur justitia legalis. 2 Justitia legalis ac generalis, non est eadem per essentiam singulis virtutibus, sed est specialis virtus, cunctas per proprium imperium referens in commune bonum. 3. Justitia hæc legalis ac generalis, potissimum residet in principe, quasi architectonice, ac deinde in subditis, qua probe afficiuntur ut prompte legibus et principi obtemperent. 4. Unaquæque virtutum considerata ut a justitia legali imperatur, potest denominationem suscipere, ut legalis dicatur; quemadmodum omnis virtus, secundum rationem, qua a charitate imperatur, dici potest quodam modo charitas. 5. Præter justitiam legalem, requiritur particularis. — Infra, quæst. 61, justitia *particularis* adæquate dividitur in *commutativam* et *distributivam*, tanquam in duas species essentialiter distinctas. — Nota quod Nominales, inter quos præcipue Buridanus (5 ethic. quæst. 4), tenent hanc justitiam non esse distinctam ab aliis virtutibus, sed esse alias omnes prout pro bono communi actus suos exhibent. Et hoc est contra doctrinam S. Thomæ.

(1) Vulgata, art. præc.

Ad secundum dicendum quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum quod illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipue quantum (1) ad bonum commune. Unde et justitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur 1 Joan. 3, 4, quod omne *peccatum est iniquitas*.

Articulus VI

Utrum justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

1-2, quæst. 60, art. 3, ad 2. et art. 7, corp.; et 3 Sent., dist. 99, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, corp.; et 5 Eth., lect. 2, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, in fin., quod *virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti*, esse *autem non est idem quod essentia*. Sed illa quæ differunt solum secundum *esse*, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, *non est pars virtutis, sed tota virtus*. Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus; sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiamsi actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem; id est ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ. Ergo videtur quod justitia legalis essentialiter sit ominis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius; unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune: et sic videtur quod justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

— Sed contra est quod dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, paulo ante fin., quod *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt;* et in 3 Polit., cap. 3, ante med., dicit quod *non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis*. Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi; sed una potest sine alia haberi.

Respondeo dicendum quod *generale* dicitur aliquid dupliciter: — Uno modo per prædicationem; sicut *animal* est generale ad hominem et equum, et ad alia hujusmodi; et hoc modo *generale* oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione ejus. — Alio modo dicitur aliquid *generale* secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo *generale* non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale; quia non est eadem essentia causæ et effectus.

Hoc autem modo, secundum prædicta art. 5 hujus quæst., **justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem,** quod est movere per imperium omnes alias virtutes; sicut enim charitas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam justitia legalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, ita etiam **justitia legalis est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum.** Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi administrative.

Potest tamen quælibet virtus, secundum quod a prædicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem), ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio *ad primum* et *secundum*.

Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali, secundum quod virtus imperata a justitia legali, justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum quod quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum

(1) Al. deest, *quantum*.

ad proprium finem illius virtutis; quod autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

Articulus vii

Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem.

Sup., art. 5 et 6; et Inf.. quæst. 59, art. 1, et 1-2, quæst. 60, art. 3; et 5 Ethic., l ct. 1, 2 et 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quæ ad multidinem pertinent, ut ex prædictis patet, art. 5 et 6 hujus quæst. Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

— Sed contra est quod Chrysostomus, super illud Matth. 5 : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, dicit, hom. 15, inter. princ. et med. : *Justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet præter justitiam legalem, quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona; quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quæ ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem, ita etiam **præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.**

Ad primum ergo dicendum quod justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum; quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum *multum et paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in 1 Polit., cap. 1, circa princ., dicit quod *non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie.*

Ad tertium dicendum quod domestica multitudo secundum Philosophum in 1 Polit.. cap. 3, distinguitur secundum tres conjugationes : scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 6 et ult., in fin.

Articulus viii

Utrum justitia particularis habeat materiam specialem.

1-2, quæst. 60, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 2, quæst. 3; et 2 Ethic., lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia particularis non habeat materiam specialem, quia, super illud Gen. 2 : *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa (ordin. August. libro 2 de Gen. cont. Manich., cap. 10) : *Euphrates*, frugifer, *interpretatur; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet.* Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem, quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ.,

Art. 8. — Quoniam dictum est particularem justitiam esse specialem virtutem, quæ habet peculiarem rationem objecti, quæritur, utrum peculiarem sibi quoque vindicet materiam. Quæstio hæc nihil ad legalem justitiam attinet, nam si cunctis virtutibus imperat, inde fit consequens, ut omnium materiæ sint sibi subditæ. — Materia virtutum moralium id dicitur, circa quod ipsæ versantur, reducendo illud ad medium, sive ad mediocritatem quam dictat recta ratio. Et quia virtutes morales pro munere habent. mores humanos secundum rectam rationem componendi; mores autem humani ex ratione liberoque arbitrio pendent; omnia quæ subsunt libero nostro arbitrio, possuntque per rationem rectificari, sunt materia virtutum moralium. Hujusmodi autem sunt tria : 1. Actus et effectus animi interiores; 2. operationes externæ; 3. res ipsæ exteriores, quæ in usum humanum veniunt (Sylvius).

qu. 61, a med., quod *quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo et justitia;* et dicit quod quarta *est justitia, quæ per omnes diffunditur.* Ergo justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Præterea, justitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

— Sed contra est quod Philosophus in 5 Ethic., cap. 2, a med., ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

RESPONDEO dicendum quod omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 2 et 6. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores, quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo **cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem objecti specialem,** prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum quod justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ, in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes; et sic justitia non directe, sed quasi per quamdam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 61, art. 3 et 4, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur: — uno modo secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; — alio modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis; et hoc modo loquitur ibi Augustinus: dicit enim quod *prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum, temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei, et proximi,* quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum quod passiones interiores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX

Utrum justitia sit circa passiones.

4 Sent., dist. 15, quæst. 1, *art. 1, quæst. 2, ad 2.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus, in 2 Ethic., cap. 3, circa princ., quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus.* Voluptas autem, id est, delectatio, et tristitia, sunt passiones quædam, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 23, art. 4, cum de passionibus ageretur. Ergo justitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus: propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quod justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis est ad alterum, ita etiam justitia legalis. Sed justitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifeste circa passiones. Ergo justitia est circa passiones.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1 et 2, quod est circa operationes.

RESPONDEO dicendum quod hujus quæstionis veritas ex duobus apparet. — Primo quidem ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas; cujus motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 22, art. 3, et quæst. 59, art. 4; sed solum motus appetitus sensitivi *passiones* dicuntur; et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. — Alio modo ex parte materiæ, quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum; non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo **justitia circa passiones non est.**

Ad primum ergo dicendum quod non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes, quia, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, in princ., *delectatio et tristitia*

ART. 9. — Buridanus hanc doctrinam impugnat; affirmando justitiam etiam moderari passiones sensus.

est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, *hoc autem* bonum *dicimus;* et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, quia *non est justus qui non gaudet justis operationibus*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, a med.

Ad secundum dicendum quod operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio; sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, in quantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas vero, in quantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriorès non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus sicut ex objectis, ideo per se loquendo operationes exteriores magis sunt materia justitiæ quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam justitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet præcipit lex *fortia opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2, a princ.

Articulus x

Utrum medium justitiæ sit medium rei.

1-2, quæst. 64, art. 2; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2; et 4 dist. 25, quæst. 1, art. 1, quæst. 2; et Virt. quæst. 1, art. 13, ad 7, 12, 13 et 17.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in 2 Ethic., cap. 6, definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos*. Ergo et in justitia est medium rationis, non rei.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona, non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, ad fin. Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, parum ante med. Ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas, quia *quod uni est multum, alteri est parum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, ante med. Sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eadem pœna punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium rationis.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 6 et 7, et lib. 5, cap. 3 et 4, assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., et 1-2 quæst. 59, art. 4, aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum; et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos.

Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam, et ideo **medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem**. Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 19; **unde justitia habet medium rei.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis; et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quod bonum simpliciter dupliciter dicitur: — uno modo quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere

---

ART. 10. — Quoniam definitum est justitiam esse virtutem, et virtus consistit in medio, quod suo actu constituit: consequitur ut perscrutetur an medium justitiæ sit medium rei, ejusque actus (art. seq.), jus suum unicuique tribuere. — Cum medium sit quod inter extrema versatur: in moralibus autem extrema sunt plus et minus, excessus et defectus; medium virtutis est illud bonum, quod inter excessum et defectum consistit. Si sola ratio medium illud determinet, secundum qualitatem personæ, dicitur medium rationis: si autem constituatur per comparationem rei ad rem, sive per æqualitatem unius rei ad alterum, est medium rei (Sylvius).

medium et extrema ; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus ; et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum et medium*, quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male, et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum quod injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam ; et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam ; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

Articulus XI

Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.

Inf., quæst. 66, art. 3 et 5, corp.; et Part. 1, quæst. 21, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 27, art. 3, corp., et ad 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim, 14 de Trin. cap. 9, circa fin., attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius in lib. 1 de Offic., tit. *de justitia*, circa princ., dicit quod *beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet.* Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quod dicitur actus ejus esse reddere unicuique quod suum est.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in 1 de Offic. cap. 24, in fin. : *Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 9 et 10 huj. quæst., materia justitiæ est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur; et ideo **proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.**

Ad primum ergo dicendum quod justitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit, quæst. 80, art. 1. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 4, omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, *lucrum* extenso nomine vocatur; sicut et omne quod minus est, vocatur *damnum;* et hoc ideo quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

Articulus XII.

Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales.

Inf., quæst. 123, art. 12, et quæst. 141, art. 8; et 1-2, quæst. 66, art. 4; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 3, quæst. 1.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est ; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare ; quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quam justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in 4 Ethic., cap, 3, ante med. Ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed fortitudo est

---

ART. 12. — Hoc postremo art , conferenda est justitia, cum reliquis moralibus virtutibus, quærendumque adeo sitne omnium præstantissima. — Comparat hic justitiam non cum omnibus virtutibus, sed tantum cum moralibus quæ in appetitu subjectantur. Constat enim theologicas virtutes esse supernaturales et ideo eminentiores. Quantum etiam ad virtutes intellectuales, S. Thomas dicit in 1-2, quæst. 66, art. 3, quod virtutes intellectuales dignitate moralibus præcellunt. Inde est etiam, quod prudentia, cum rationem ipsam perficiat, aliæ vero morales appetitum, optima omnium est (eadem quæst. 66, art. 1). His positis dicitur quod justitia generalis et legalis earum omnium moralium est præclarissima quæ in appetitu consident; idem est dicendum de justitia particulari. Addendum etiam quod aliarum duarum virtutum moralium, fortitudo est præstantior quam temperantia.

circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6. Ergo fortitudo est nobilior justitia.

— Sed contra est quod Tullius dicit in 1 Offic., tit. *de Justitia*, in princ. : *In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.*

Respondeo dicendum quod **si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales,** in quantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ ; et secundum hoc Philosophus, in 5 Ethic., cap. 1, ante fin., dicit quod *præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* — **Sed etiam si loquimur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales,** duplici ratione : quarum *prima* potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. *Secunda* ratio sumitur ex parte objecti : nam aliæ virutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi ; justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet, et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, aliquant. ante fin. Et propter hoc Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 9, paulo a princ. : *necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva ; propter hoc et fortes, et justos maxime honorant ; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace.*

Ad primum ergo dicendum quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, in quantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum ; justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune ; et præterea justitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest ; et iterum liberalitas quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est tribuitur.

Ad secundum dicendum quod magnanimitas, quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem ; quæ tamen sine justitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum quod fortitudo etsi consistat circa difficiliora non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in bello et in pace, sicut dictum est in corp.

QUÆSTIO LIX

DE INJUSTITIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de injustitia ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum injustitia sit speciale vitium ; 2° utrum injusta agere sit proprium injusti ; 3° utrum aliquis possit injustum pati volens ; 4° utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

Articulus primus

Utrum injustitia sit vitium speciale.

Sup., quæst. 58, art. 5, ad 3, et infra, quæst. 79, art. 1 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim 1 Joan. 3, 4 : *Omne peccatum est iniquitas* (1). Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia ; quia justitia est æqualitas quædam, unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus ; nam quantum ad adulterium opponitur castitati, quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit, lib. de Duab. Animab., cap. 10 et 11. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

— Sed contra est quod injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

Respondeo dicendum quod injustitia est duplex : — Una quidem **illegalis quæ opponitur legali justitiæ ; et hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit ; — Sed quantum ad intentionem est vitium generale,** quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia

---

Quæstio 59. — Cum contrariorum eadem sit disciplina, præsens tractatus, non solum circa justitiæ virtutem, sed plurimum circa injustitiæ vitia, in subsequentibus versabitur. Ideoque, post explicatam justitiæ naturam, necesse est de contraria injustitia proximum adhibere sermonem. — *Injustitia* aliquando sumitur generaliter, pro quacumque transgressione legum. Alias significat defectum gratiæ justificantis ac bonorum operum : hac ratione injusti dicuntur qui male vivunt. Tandem usurpatur prout est vitium justitiæ legali oppositum ; frequentius autem prout opponitur justitiæ particulari. Priores acceptiones non sunt hujus loci, sed posteriores (Sylvius).

(1) Vulgata : *Omnis qui facit peccatum et iniquitatem facit : et peccatum est iniquitas.*

peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem, quasi ab injustitia derivata, sicut et supra de justitia dictum est, quæst. 58, art. 6. — Alio modo dicitur injustitia **secundum inæqualitatem quamdam ad alterum**, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis, **et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiæ particulari oppositum.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum, et secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum quod injustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 6.

Ad tertium dicendum quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones et ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

Articulus II

Utrum aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum.

Inf., art. 4, ad 1; et 5 Ethic., lect. 13; et Psal. 35, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet 1-2, quæst. 54, art. 2. Sed proprium objectum justitiæ est justum, et proprium objectum injustitiæ est injustum. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quod facit justum, et injustus ex hoc quod facit injustum.

2. Præterea, Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 9, vers. fin., falsam esse opinionem quorumdam qui æstimant in potestate hominis esse ut statim faciat injustum, et quod justus non possit minus facere injustum quam injustus. Hoc autem non esset nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quod facit injustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid injustum, dicitur injustus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 6, in princ., quod *aliquis facit injustum, et injustus non est.*

Respondeo dicendum quod, sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam ipsi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur *injustificatio.* Potest ergo contingere quod qui facit injustum, non est injustus, dupliciter. — Uno modo propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen per se ab objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum, non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum, per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur *injustificatio.* — Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim injustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod convenit illi habitui. **Facere ergo injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum quod non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum quod objectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ; sed objectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens, et præter intentionem, non

---

Art. 2. — Cum virtus sit quæ bonum facit habentem, decet scrutari, utrum vice versa quicumque injustum facit, continuo sit censendus injustus et pravus. Quæst. hæc in gratiam Aristotelis mota est, ut ejus locus hic citatus exponatur.

potest dici temperatum nec materialiter, nec formaliter; et similiter neque intemperatum; et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS III

Utrum aliquis possit pati injustum volens.

Inf., quæst. 66, art. 4, corp.; et 5 Ethic., lect. 12, 13 et 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pati injustum volens. Injustum enim est inæquale, ut dictum est art. præc. Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi injustum, volens facit. Ergo aliquis volens potest pati injustum maxime a seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (implic. c. ult., sed express. habetur in Syntagm. Juris, lib. 32, cap. 29). Ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum; et ita contingit quod aliquis injustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit injustum, nisi alicui patienti injustum. Sed contingit quod aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem charius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

— Sed contra est quod injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere. Sed nullus facit injustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.

RESPONDEO dicendum quod actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens et patiens, ut dicitur in 3 Physic., text. 8, et in 8, text. 40. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas; et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit; et e contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia in quantum est volens, principium est ex seipso; et ideo in quantum est hujusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo quod **injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; — per accidens autem, et quasi materialiter loquendo potest aliquis id quod est de se injustum vel facere nolens** (sicut cum quis præter intentionem operatur), **vel pati volens** (sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat).

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec injustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam (1) voluntatem, vel a seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari: — uno modo secundum se, et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ, vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia; — alio modo potest considerari aliquis homo, in quantum est aliquis civitatis, scilicet pars; vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo; et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit 1 Cor. 3, 17: *si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.*

Ad tertium dicendum quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est art. præc.; id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet, in corp. et art. præc. Dicendum est ergo quod aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere; tamen alius non patietur injustum, quia volens patietur; et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICULUS IV

Utrum quicumque facit injustum, peccet mortaliter.

Inf., quæst. 69, art. 1, corp., et quæst. 70. art. 4, corp., et quæst. 110. art. 3. corp.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod non

ART. 3. — Postquam visum est de eo qui injustum facit, sequitur ut de illo dicatur qui injustum patitur utrum scilicet quis possit injustum pati volens. Et hic quoque art. gratia interpretandi Aristotelem, adhibetur. — Inde hæc regula juris: « Scienti et consentienti, non fit injuria neque dolus ».

ART. 4. — Adverte quod « facere injustum est ex suo genere peccatum mortale », intelligendum est de facere injustum formaliter.

(1) Ita cod. Alcan. optime. — Garcia ex Tar. Theologi, Nicolaius et posteriores edit.: *Et ita non est præter suam proportionem*, etc. — Edit. Rom.: *Et ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur sed secundum propriam*, etc.

quicumque facit injustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat injustum; dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 8, in fin., de injuste agentibus loquens: *Quæcumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt.* Ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. ult., circa finem. Non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

— Sed contra, quidquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit injustum, facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit, quæst. 64 et seq. Ergo quicumque facit injustum peccat mortaliter.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 24, art. 12, et 1-2, quæst. 72, art. 5, cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum injustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod **facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale**.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat *ignorantiam particularium circumstantiarum*, quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod ille qui in parvis facit injustitiam, deficit a perfecta ratione ejus quod est injustum facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur; puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile sit quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum quod peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO LX

DE JUDICIO. — *In sex articulos divisa.*

Postea considerandum est de judicio; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum judicium sit actus justitiæ; 2° utrum sit licitum judicare; 3° utrum per suspiciones sit judicandum; 4° utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda; 5° utrum judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum; 6° utrum judicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum judicium sit actus justitiæ.

Inf., quæst. 63, art. 4, corp.; et Isa. 1, lect. 6, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus, in 1 Ethic., cap. 3, quod *unusquisque bene judicat quæ cognoscit*, et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est quæst. 58, art. 4.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 Corinth. 2, 15: *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5, 5. Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quam ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam, quia *virtuosus in singulis est regula et mensura*, secundum Philosophum in lib 3 Ethic., cap. 4, circa fin. Non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cum ergo non soli judices sint justi, videtur quod judicium non sit actus proprius justitiæ.

— Sed contra est quod in Psalm 93, 15, dicitur: *Quoadusque justitia convertatur in judicium.*

RESPONDEO dicendum quod judicium proprie nominat actum judicis, in quantum judex est; judex autem dicitur, quasi *jus dicens*; jus autem

---

QUÆST. 60. — Sequitur ut de justitiæ potissimo actu dicatur, qui est judicare: utrum sit actus justitiæ. — Nomen *judicii* varie usurpatur: sive pro determinatione intellectus in quacumque materia; sive pro legibus et mandatis, v.g. in Psalm. 118; sive pro punitione et condemnatione. In præsenti quæst. ita sumitur, ut judicium sit recta determinatio ejus quod justum est; sive illa fiat per judicem qui potest partes cogere ad æqualitatem; sive per privatas personas ferentes de alicujus probitate sententiam (ut patet ex art. 3 et 4).

est objectum justitiæ, ut supra habitum est, quæst. 57, art. 1. Et ideo judicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justi, sive juris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo **judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, proprie pertinet ad justitiam.** Propter quod Philosophus in 5 Ethic., cap. 4, ante med., dicit quod *homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam.*

Ad primum ergo dicendum quod nomen judicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur : — quorum unum est ipsa virtus proferens judicium ; et sic judicium est actus rationis ; dicere enim vel definire aliquid, rationis est. — Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte judicandum ; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia ; sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad recte judicandum, prudentiæ autem sicut judicium proferentis ; unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur *bene judicativa*, ut supra habitum est, quæst. 51, art. 3.

Ad secundum dicendum quod homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus judicium per donum sapientiæ pronuntiat ; sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium ex regulis juris.

Ad tertium dicendum quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso ; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet, quæst. 58, art. 2, 9 et 10. Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent ; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est in resp. ad 1. Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulterius judicium alicujus superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialius pertinet ad justitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est ; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo judicium, quod importat definitionem justi, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum judicare.

Inf., art. 3 et 6, et quæst. 67, art. 1 ; et 4 Sent., dist. 48, quæst. 1, art. 1 ; et Rom. 1 ; et 1 Cor 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundum illud Matth. 7, 1 : *Nolite judicare ut non judicemini.* Ergo judicare est illicitum.

2. Præterea, Rom. 14, 4, dicitur : *Tu quis es, qui judicas alienum servum ? Suo domino* (1) *stat aut cadit.* Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud 1 Joan. 1, 8 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* (2). Sed peccanti non licet judicare, secundum illud Rom. 2, 1 : *Inexcusabilis es, o homo omnis qui judicas; in quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.* Ergo nulli est licitum judicare.

Sed contra est quod dicitur Deut. 16, 18 : *Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis,... ut judicent populum justo judicio.*

RESPONDEO dicendum quod **judicium in tantum est licitum, in quantum est justitiæ actus.** Sicut autem ex prædictis patet, art. præc., **ad hoc quod judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur** : — primo quidem ut procedat ex inclinatione justitiæ ; secundo quod procedat ex auctoritate præsidentis ; — tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ.

Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum, — uno quidem modo, quando est contra rectitudinem justitiæ ; et sic dicitur *judicum perversum* vel *injustum* ; — alio modo, quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem ; et sic dicitur *judicium usurpatum* ; — tertio modo, quando deest certitudo rationis : puta cum aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves con-

---

ART. 2. — Cum art. proximo definitum fuerit judicium esse actum justitiæ, inde fit consequens judicare esse licitum. At vero non ideo otiosus est præsens art., quippe qui non tam adhibetur ad id demonstrandum, quam ad enarrandas constituendasque conditiones, quæ ad judicium requisitæ sunt ut sit rectum. Quapropter vera conclusio non tam titulo ad formam respondet, quam ad æquitatem recti judicii. — Wiclef et Joan. Hus dixerunt quod nullus est dominus civilis aut prælatus, nec per consequens judex, quando est in peccato mortali.

S. Script. — Levit. 19, 15 et 24, 22; Deut. 16, 18; Ps. 2, 10; Sap. 1, 1; 3 Reg. 3, 9; Joan. 7, 24; Act. 5; Rom. 13; 1 Corint. 5.

(1) Vulgata :... *domino suo stat* etc.

(2) Vulgata :... *quoniam peccatum..., ipsi nos seducimus.*

(3) Vulgata :... *in quo enim judicas alterum...*

jecturas; et sic dicitur *judicium suspiciosum* vel *temerarium*.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus ibi prohibet judicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 18, vel prohibet ibi judicium de rebus divinis; de quibus, cum sint supra nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth., cap. 5, ad fin.; vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit (alius auctor), hom. 17, in Op. imperf., circa princ.

Ad secundum dicendum quod judex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deuter. 1, 16: *Quod justum est, judicate;* et postea subdit, *quia Dei est judicium.*

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit supra illud Matth. 7: *Nolite judicare*, hom. 24 Oper. imp. in Matth., parum a princ. Et præcipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generaretur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel judicare. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 19, circa med.: *Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus.* Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum vel simile.

Articulus III

Utrum judicium ex suspicione procedens sit illicitum.

Locis supra, art. 2, inductis; et Quodlib. 12, art. 25.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philosophus in 6 Ethic., cap. 3, ponit quod *suspicio se habet et ad verum et ad falsum.* Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducatur, quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est art. 1 huj. quæs. Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est, quæst. 59, art. 4. Ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia *suspiciones vitare non possumus*, ut dicit Glossa Augustini (ord. tract. 90 in Joan., ante med.), super illud 1 Cor. 4: *Nolite ante tempus judicare.* Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

— Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor), super illud Matth. 7: *Nolite judicare*, etc., hom. 17 in Op. imperf., in princ., dicit: *Dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros et condemnantes.*

Respondeo dicendum quod, sicut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit, et hoc contingit ex tribus. — Uno quidem modo ex hoc quod aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. 10, 3: *In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens* (1), *omnes stultos æstimat.* — Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum; cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. — Tertio modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 13, parum a princ., quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus.* Primæ autem duæ suspicionis causæ manifeste pertinent ad perversitatem affectus; tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, in quantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo **suspicio vitium quoddam importat, et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.** Est autem triplex gradus suspicionis: — primus quidem gradus est

Art. 3. — In superioribus art. de judicio judicis, quemadmodum sit licitum, disputatum est. In hoc autem sequitur, ut de iniquo judicio, quod non solum publico judici, verum et privatis universis contingere ubique assolet, dicendum sequitur, utrum scilicet dum temere ex suspicione procedit, sit illicitum. Quæstio hæc præcipua est, et ad humanos usus, intellectu necessaria. — Nota, suspicionem, dubitationem, opinionem et judicium, ubi agitur de malo proximi, quamvis si stricte loquamur inter se vere distinguantur, tamen sæpe pro uno et eodem sumi, ut etiam patet ex hoc art. — Cfr. Lancicius, opusc. 19, *de vitandis judiciis temerariis.*

(1) Vulgata: ... *cum ipse insipiens sit...*

ut **homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum**; pertinet enim ad tentationem humanam, *sine qua vita ista non ducitur*, ut habetur in Glossa (ord. Aug., cit. in arg. 3), super illud 1 ad Cor. 4: *Nolite ante tempus judicare.* — Secundus gradus est **cum aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale**, in quantum non est sine contemptu proximi; unde Glossa ibidem subdit: *Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, definitivas firmasque sententias continere debemus* — Tertius gradus est **cum aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum**; et hoc directe ad injustitiam pertinet, unde **est peccatum mortale.**

Ad primum ergo dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiæ, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum; et ideo injuriatur ei.

Ad tertium dicendum quod quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est quæst. 58, art. 9, et quæst 59, art. 2, tunc judicium suspiciosum directe ad injustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit; et tunc est peccatum mortale, ut dictum est in corp. art. Judicium autem interius pertinet ad justitiam, secundum quod comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

Articulus IV

Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. 1, 15; *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua* (1), ut dicitur Genes. 8, 21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 27, in princ., quod *ille pie et juste vivit qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando.* Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud Job. 9, 28: *Verebar omnia opera mea.* Ergo videtur quod ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

— Sed contra est quod Rom. 14, super illud: *Qui non manducat, manducantem non judicet*, dicit Glossa (ord. Aug., lib. 2 de S rm. Dom. in monte, cap. 18, in princ.): *Dubia in meliorem partem sunt interpretanda.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad 2, ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo **ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.**

Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur; sed melius est quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono, quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum quod aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si vere judicet, vel malum, si falso, quia *verum* est bonum intellectus, *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2, et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipue attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur; qui in hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicatur, et contemptibilis, si judicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem, contingit dupliciter: — Uno modo per quamdam suppositionem, et sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc

---

Art. 4. — Non satis est nosse judicium temerarium iniquum esse, sed explorare oportet, utrum dubia debeamus semper in meliorem partem interpretari.

(1) Vulgata: *sensus enim et cogitatio humani cordis, in malum prona sunt ab adolescentia sua.*

ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterius, quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. — Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, sive determinando, et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est in corp. art., et ad 2.

Articulus v

Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum.

Inf., art. 6, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud Isa. 10, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes, injustitiam scripserunt.* Ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 10. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de vera Relig., cap. 31, a med. : *In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, cum eas instituerint, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., judicium nihil aliud est quam quædam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid justum dupliciter : — Uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur *jus naturale;* — alio modo ex quodam condicto inter homines quod dicitur *jus positivum*, ut supra habitum est, quæst. 57, art. 2. Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura; jus autem positivum scripturam legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo **necesse est quod judicium fiat secundum legis scripturam;** alioquin judicium deficeret, vel a justo naturali vel a justo positivo.

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est, quæst 57, art. 2, ad 2. Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est, 1-2, quæst., 95, art. 2. Et ideo secundum eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum quod, sicut leges iniquæ secundum se contrariantur juri naturali vel semper vel ut in pluribus, ita etiam leges quæ sunt recte positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus dicit (Modestinus in Resp., lib. 8, ex quo refertur in ff. lib. 1, tit. 3, leg. 25): *Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem.* Et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerasset, lege determinasset.

Et per hoc patet responsio *ad tertium.*

Articulus vi

Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum.

Sup., art. 2, corp., et inf., quæst. 67, art, 1; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 3, quæst. 4, et dist. 48, quæst. 1, art. 1, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, a quocumque dicatur; sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, a quocumque justum determinetur, quod pertinet ad rationem judicii.

2. Præterea, peccata punire ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant; sicut Moyses occidendo

---

Art. 6. — Dictum est supra, tria ad rectum judicium esse requisita : et judicis auctoritatem, et justitiæ æquitatem, et ordinem prudentiæ. De hoc tertio, scilicet de ordine et processu juris nihil ad theologum, sed res est causidica. Igitur cum de secundo in proximis articulis dictum sit, sequitur ut de primo disputetur, scilicet : utrum usurpatum judicium, scilicet ab eo qui non est judex, sit ubique perversum.

Definit. Eccl. — Circa resp. ad 3 nota proposit. damn. a Pio IX in Syllabo : 42. In conflictu legum utriusque potestatis, jus civile prævalet. 54. Reges et principes, non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in quæstionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesiæ.

Ægyptium, ut habetur Exod. 2, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur Num. 25, et *reputatum est ei ad justitiam*, ut dicitur in Psalm. 105. Ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad secularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4 Præterea, sicut ad recte judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis, et scientia, ut ex supra dictis patet, art. 2 huj. quæst. Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 14, 4: *Tu quis es qui judicas alienum servum?*

RESPONDEO dicendum quod cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est art. præc., ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, et legem condere; sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate; quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita, ita etiam **injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre judicium quod publica auctoritate non fertur.**

Ad primum ergo dicendum quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed judicium importat quamdam impulsionem; et ideo injustum est quod aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum quod Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. 7, 24, quod *percusso Ægyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel* (1). — Vel potest dici quod Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 36, in princ., quod *qui non repellit injuriam a socio, cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit;* et inducit exemplum Moysis. — Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in Quæstionibus Exodi, lib. 2, quæst. 2, et lib. 22 cont. Faust., cap. 70, quod *sicut terra ante utilia semina herbarum inutilium fertilitate laudatur, sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat,* in quantum scilicet erat signum virtutis ejus qua populum liberaturus erat. — De Phinees autem dicendum est quod ex inspiratione divina zelo Dei commotus hoc fecit, vel quia licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices, quibus hoc erat præceptum.

Ad tertium dicendum quod potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, ut Gregorius Nazianz. dicit orat. 17; et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei a seculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum quod habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ; et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

(1) Vulgata, *illis.*

QUÆSTIO LXI

DE PARTIBUS JUSTITIÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus justitiæ, — et primo de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; — secundo de partibus quasi integralibus; — tertio de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis.

Circa primum occurrit duplex consideratio: — prima de ipsis justitiæ partibus; — secunda de vitiis oppositis.

Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, — primo considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ; — secundo de restitutione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa; 2° utrum eodem modo in eis medium accipiatur; 3° utrum sit earum uniformis, vel multiplex materia; 4° utrum secundum aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

QUÆSTIO 61. — In proæmio loquitur de partibus subjectivis, integralibus et potentialibus. Quid his verbis significetur vide supra, quæst. 48.

Articulus primus

Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva.

Part. 1, quæst. 21, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 3, quæst. 3, art. 4, quæst. 5; et 4, dist. 46, quæst. 1, art. 3, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse justitiæ species quæ multitudini nocet, cum justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius in lib. 2 de Offic., in tit. *Duplex liberalitatis genus*, etc. : *Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior.* Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 2. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur ei id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 6. Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, *distributivum justum est bonorum communium*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2, circa fin., et cap. 3. Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni, justitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Art. 1. — Postquam de justitia in genere, deque suo contrario, injustitia, atque de ejus annexis, jure scilicet et judicio, quantum res postulabat dissertum est, superest ut ad illam celeberrimam divisionem descendatur, qua in distributivam et commutativam dispartitur. Justitia *distributiva* dicitur particularis justitia, qua homo in bonorum communium distributione justus fit. *Commutativa* vero, est illa itidem particularis qua quisque in commutationibus justus est (Soto). — Juxta triplicem ordinem inventum in aliquo loco, triplex species justitiæ invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter, justitia legalis dirigit partes ad totum; distributiva vero, totum ad partes; commutativa demum partes inter se. Sed hæ duæ vocantur justitiæ particulares, illa vero generalis.— In responsionibus ad 3 et 5, adverte diligenter quam diversimode inveniantur hæc duo, scilicet *suum* et *debitum*, in justitia distributiva et commutativa. Et hæc pro materia restitutionis oportet præ oculis habere (Cajetanus).

— Sed contra est quod Philosophus, in 5 Ethic., cap. 2, circa fin., ponit duas partes justitiæ, et dicit quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est quæst. 58, art. 7 et 8, justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi : — unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. — Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas : quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duæ **sunt justitiæ species, scilicet distributiva et commutativa.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur, ita etiam in distributione communionum bonorum est moderatio servanda; in quo dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum quod sicut pars et totum quodam modo sunt idem, ita id quod est totius quodam modo est partis; et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis, sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur; in quantum scilicet sunt contenti justa distributione : quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ.

Ad quartum dicendum quod motus accipit speciem a termino *ad quem*. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum quod justitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum *unum* et *multa*, sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II

Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa.

Inf., art. 4, corp., fin.; et 2 Sent., dist. 27, art. 3, corp.; et dist. 22, quæst. 1, art. 3, quæst. 2; et Virt. quæst. 1, art. 13, ad 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa; utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est art. præc. Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea, in justitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 3, quod *in justitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., in distributiva justitia datur aliquid alicui privatæ personæ, in quantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica (1) communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo **in justitia distributiva non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii.** Et ideo dicit Philosophus, lib. 5 Ethic., cap. 3, quod tale medium est secundum *geometricam proportionalitatem*, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem; sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non autem est æqualitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno.

Sed **in commutationibus redditur aliquid alicui singulari propter rem ejus quæ accepta est**, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis; **et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est.** Et sic fit æqualitas secundum *arithmeticam medietatem*, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor: in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habeat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem; sed in justitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum quod generalis forma justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum quod in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona. Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundum se, in commutativa autem, secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III

Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ma-

ART. 2. — Ex his patet, ait Sylvius, medium utriusque justitiæ esse modum rei, sive secundum rem, quamvis diversimode. Quia in utraque attenditur res quæ debetur: sed in una, secundum æqualitatem absolutam; in altera, secundum æqualitatem proportionis.

(1) Ita codd. Tarrac. Alcan. aliique. — Al., *in aristocratia... oligarchia... democratia.*

ART. 3. — Nota bene divisionem commutationum in voluntarias et involuntarias. B. Thomas octo recenset voluntarias, et quindecim involuntarias. Neque enim propositum Auctori fuit omnes omnino commutationes hic recensere; sed eam varietatem ostendere ex qua reliquæ possint percipi. Inter voluntarias et involuntarias commutationes hæc est differentia, quod illæ habent rationem commutationis in utroque actu ex animo operantis: istæ vero in altero tantum.

teria utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ, vel honoris, vel aliorum, *quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2, circa fin., quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ, propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philosophus, loc. cit., ponit unam speciem commutativæ justitiæ quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

— Sed in contrarium est quod dicitur in 5 Ethic., loc. cit., quod *una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 9, ad 2, et art. 10, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum vel rerum, vel personarum, vel etiam operum: — rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; — personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; — operum autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. **Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ**; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio.

Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa vero justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas; quarum quædam sunt involuntariæ, quædam vero voluntariæ. — *Involuntariæ* quidem quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito, quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam conjunctam. — In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, et vocatur *furtum;* si autem manifeste, vocatur *rapina.* — In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius; si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem; quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam (1), et per alia hujusmodi; manifeste autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. — Quantum autem ad personam cunjunctam, læditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum.

Voluntariæ autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. In tantum autem ad justitiam voluntaria (2) translatio pertinet, in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter: — Uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione. — Alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur *usus fructus* in rebus quæ aliquid fructificant; vel simpliciter *mutuum* seu *commodatum* in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, et hujusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio* et *conductio*. — Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo **omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

---

(1) Nicolai, *ejus.*
(2) Al., *voluntariam.*

ARTICULUS IV

Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum.

5 Ethic., lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. 7, 2 : *in quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundum quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in justitia distributiva; quæ quidem personæ dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliqui communitati serviunt; in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa. Secundum autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundum quod facit. Ergo videtur quod justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati, secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii : qui enim involuntarie fecit injuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

— Sed contra est quod Philosophus, in 5 Ethic., cap. 5, circ. princ., probat non quodlibet justum esse contrapassum.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem ; — quod quidem propriissime dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, puta si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege, Exod. 21, 23 : *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo*, etc. — Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam justum damnum continetur in lege, Exod. 22, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* — Tertio vero transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio ; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est quæst. 59, art. 3. **In omnibus autem his debet fieri secundum rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni.**

Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit : — nam primo quidem cum aliquis injuriose lædit alterius personam majorem major est actio quam passio ejusdem speciei quam ipse pateretur; et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. — Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quam esset passio, si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur; et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rem publicam, ejus tutelæ securitatem infringendo. — Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo major quam sua. Et ideo oportet secundum quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata. Et sic **contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet,** quia in distributiva justitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum;* sed secundum proportionalitem rerum ad personas, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quod illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum quod si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum quod quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria; et sic accipitur ut major res ; unde oportet majorem pœnam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

ART. 4. — Superest ut exploret an forma justitiæ perinde ac remota materia, eadem sit in utraque virtute. Id quod potissimum in gratiam Aristotelis interrogat; quippe qui 5 Ethic. cap. 5, disputat an justitiæ forma sit quædam repassio, seu contrapassio, ut ait S. Thomas. Repati idem sonat quod tantumdem pati quantum quis vi aut fraude alteri intulit, sive fiat in persona, quod maxime proprium est; sive in rebus, quod suam etiam propter involuntarium proprietatem habet (Soto). — Extensum est nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, secundum quod in eis, est quædam actio et passio ; ut quando tantum datur, quantum est acceptum.

QUÆSTIO LXII

DE RESTITUTIONE. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de restitutione; et circa hoc quæruntur octo : 1° cujus actus sit; 2° utrum necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui; 3° utrum oporteat illud multiplicatum restituere; 4° utrum oporteat restitui quod quis non abstulit; 5° utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est; 6° utrum oporteat restituere eum qui accipit; 7° utrum aliquem alium; 8° utrum sit statim restituendum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ.

Infra., art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quam distributivæ.

— Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

RESPONDEO dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ; et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo **restitutio est actus commutativæ justitiæ**; quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod alteri non debetur, non est, proprie loquendo, ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec proprie restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum quod nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eædem et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen communicationis translatum est ad actiones vel passiones quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum vel profectum, ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ, licet realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum quod recompensatio, quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit per comparationem rei ad rem; ut quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur; et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

ARTICULUS II

Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est.

4 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 8, quæst. 2; et Quodl. 12, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 1. — Prima quæstio est de restitutionis substantia; et ideo, in hoc art. interrogatur, an restitutio sit actus commutativæ justitiæ. Primum enim quod ad investigandam definitionem inquiritur, est genus. Nota quod restituere, idem est quod iterum quempiam in suum locum et jus statuere.— Restitutio communiter definitur : « actus justitiæ, quo res ab alio accepta redditur, vel damnum illatum reparatur ». — Differentiæ inter satisfactionem et restitutionem : 1° Restitutio non necessario præsupponit injuriam; satisfactio eam supponit. 2. Restitutio proprie non fit Deo, bene vero satisfactio. 3. Restitutio magis respicit rem, et satisfactio personam. 4. Restitutio non est pars sacramenti; bene verò satisfactio. 5. Restitutio magis proprie est reparatio inæqualitatis in rebus; satisfactio in actionibus et passionibus injuriosis. Conveniunt autem quod utraque constituat quamdam æqualitatem.

Cfr. pro hac quæst. — Sylvius, Valentia, Tolet, hic ; S. Alphonsus, lib. 4; Sylvester, v. *restitutio*; Lugo, *de Justitia et Jure*, disp. 8; Lessius, *de Justitia*, lib. 2, cap. 7 etc.; Elbel, *de Restitutione* ; Billuart; Carriere, *de Justitia et jure;* Delama, *de Justitia et jure;* Muller, *Theolog. moral.* tom. 2; Kutschker, *die Lehre vom Schadenersatze oder von der Restitution* (1851, Olmutz); Pruner, *Restitutive Gerchtigkeit,* (1858, Regensb.); et auctores de theologia morali.

ART. 2. — Nunc quæritur de restitutionis necessitate,

non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum, vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ, ex hoc ipso quod passus est ab aliquo injuste vituperante eum. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est ; et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre, quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 56. Sed cum aliquis impedit aliquem ut consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem præbendæ : quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum, est de necessitate salutis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Macedonium, parum a med. (et habetur causa 14, quæst. 6, hic) : *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest.*

RESPONDEO dicendum quod restitutio, sicut dictum est art. præc., est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit (1). Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ injuste ablata est ; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero juste ablatum sit, æqualitas erit (2) ; et ideò non necessarium erit ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. **Cum ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod injuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.**

Ad primum ergo dicendum quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult.. ad fin. Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est, puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre : — uno modo verum dicendo et juste, puta cum aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ ; — alio modo falsum dicendo et injuste, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse ; — tertio modo verum dicendo, sed injuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod injuste eum diffamaverit ; vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit ; potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quartum dicendum quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter : — uno modo juste, puta si intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quod detur alicui personæ digniori, et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam ; — alio modo injuste, puta si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid hujusmodi ; et tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundum arbitrium sapientis ; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. — Si vero jam firmatum sit quod alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret, et ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

---

et etiam de amplissima obligandi universalitate. — Responsio ad fidem pertinens, est restitutionem ejus quod injuste ablatum est, esse necessariam ad salutem. Cfr. Tob. 2 ; Ezech. 33, 14 ; Is. 3 ; Rom. 13, 7. — *Proposit. damnata ab Innoc. XI*, 2 *Mart.* 1679 : « 38. Non tenetur quis, sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis ».

(1) Aliquid hic deesse Cajetanus jure suspicatur ; nemo tamen nostrorum codicum aliter habet.

(2) Ita post Nicolaium recentes omnes editiones. — Veteres cum Alcan. aliisque : *Si vero juste ablatum sit, inæqualitas erit si* (al. *ut*) *ei restituatur, quia justitia*, etc., quam lectionem probant Theologi.

Articulus III

Utrum sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est.

Inf., art. 4, corp.; et 1-2, quæst. 105, art. 8, ad 9; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. 2, ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est. Dicitur enim Exod. 22, 1: *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Præterea, *ea quæ scripta sunt* (1), *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. 15, 4. Sed Lucæ 19, 8, Zachæus dixit ad Dominum: *Si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injuste accepit.

3. Præterea, nulli potest juste auferri id quod dare non debet. Sed judex juste aufert ab eo qui furatus est, plus quam furatus est pro emenda. Ergo homo debet illud solvere; et ita non sufficit reddere simplum.

— Sed contra est quod restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

RESPONDEO dicendum quod cum aliquis injuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: — quorum unum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis; — aliud autem est injustitiæ culpa, quæ potest esse cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet.

Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuerit de alieno. — Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem; et ideo **antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.**

Et per hoc patet responsio *ad primum;* quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ; et etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 104, art. 3. Potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio (1).

Ad secundum dicendum quod Zachæus id dixit, quasi supererogare volens; unde et præmiserat: *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

Ad tertium dicendum quod judex condemnando juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

Articulus IV

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud Matth. 25, 26: *Sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi.* Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

— Sed contra est quod recompensatio ad justitiam pertinet, in quantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quod fiat.

RESPONDEO dicendum quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 4, ante med. Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit.

ART. 3. — Hic attente adverte distinguendum esse id quod ad materiam justitiæ pertinet, ab eo quod spectat ad pœnam.

(1) Vulgata: *Quæcumque scripta sunt,* ad etc.

ART. 4. — Responsionis summa est: non debere restituere, si nullo modo abstulerit; ita nimirum, ut neque quidquam acceperit, neque damnum intulerit. Debere vero, si abstulit id, quod vel omnino, vel aliquatenus erat alterius.

(1) Ita cum Garcia, qui hunc locum supplevit, posteriores editiones passim. — Editiones veteres: *Infligendæ; cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur,* etc. — Theologi e suis codicibus hoc eruunt: *Infligendæ; et quamvis ad observantiam judicialis præcepti,* etc., *potest tamen,* etc. — Codex Alcan.: *Infligendæ, cum quis tenetur ad observantiam judicialis præcepti: nullus tamen tenetur post Christi adventum,* etc.

Sed aliquis damnificatur dupliciter. — Uno modo quia **aufertur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis** : puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus. — Alio modo **si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo**, quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem, vel potentiam, et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est art. præc. **Teneretur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum.**

Et per hoc patet responsio *ad primum* et *secundum* : nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute, et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud — vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse; — vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et a nobis; quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

Articulus V

Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid.

4 Sent. dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. 4; et Opusc. 67; et Opusc. 73, cap. 14 et 18.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum, puta si aliquis gladium depositum redderet furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat, quod alius etiam illicite accepit; sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat; vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei a quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit, vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quam restituendum ei a quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injuste aliquid Ecclesiæ subtraxit et ei restituat, ad manus ejus deveniet : quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ a qua abstulit; et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 7 : *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.*

Respondeo dicendum quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est, art. 2 huj. quæst., et quæst. 58, art. 10. Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc supplementionem faciendam **necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.**

Ad primum ergo dicendum quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur; omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum quod aliquis dupliciter aliquid dat illicite : — uno modo quia ipsa datio est illicita, et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit; et talis meretur amittere quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his; et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. — Alio modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem; unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

Ad tertium dicendum quod si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo resti-

---

Art. 5. — Articuli præcedentes substantiam nobis restitutionis patefecerunt; nunc decet ut ejusdem circumstantiæ explorentur; *cui, quis, quomodo, quando* restituere debeat. Quæ per præsentem et per sequentes articulos elucidantur.

tuere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus), præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. — Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. — Si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti : alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit majora beneficia ; non autem debet aliquis compensare benefactori de alieno ; quod contingeret si quod debet uni, alteri restitueret; nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum quod prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter : — uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam sed alteri, sibi usurparet, puta si episcopus usurparet sibi rem capituli, et tunc planum est quod debet restituere, ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet; — alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici, et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat ; — tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ, et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

Articulus VI

Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, in patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit, restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

— Sed contra, ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

Respondeo dicendum quod circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. **Ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiu eam apud se habet,** quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundum formam commutativæ justitiæ.

Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere : — quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina, et **tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis,** etiamsi res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat, ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro injuria illata debet puniri. — **Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria,** cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis : **et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit;** quod non fiet (1), si per hoc damnum incurrat. — **Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate,** sicut patet in depositis, **et ideo ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimo accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei.** Et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem ; secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat ; sed ad hoc quod illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his rebus quas (2) unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio ; puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum, quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit ratione injuriosæ actionis (3), et ille qui rem habet, ratione rei.

Art. 6. — Post circumstantiam *cui*, sequitur *quis*. Et non solum examinare oportet utrum quicumque accepit, restitutionis lege teneatur ; verum etiam utrum et ille quoque qui non accepit, quod fit in art. seq.

(1) Ita Mss. — Editi quidam, *fieret*.
(2) Ita Mss. et editi veteres, ubi *quæ* tantum habetur pro *quas*. — Theologi et edit. posteriores, *in his quæ*.
(3) Al., *acceptionis*.

Ad secundum dicendum quod homo etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione ; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus a quo est aliquid injuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

Articulus VII

Utrum illi qui non acceperunt, teneantur restituere.

4 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia ipsi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 32 : *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad restitutionem tenetur aliquis, non solum ratione rei alienæ, quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo **quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem.** Quod quidem contingit dupliciter : *directe* scilicet, et *indirecte.* — Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum, et hoc quidem tripliciter : *primo* quidem modo ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit ; *alio* modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert ; *tertio* modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet particeps est furti, vel rapinæ, quasi socius maleficii. — Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, *vel* quia subtrahit præceptum, sive consilium quod impediret furtum, vel rapinam ; *vel* quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere ; *vel* quia occultat post factum : quæ his versibus comprehenduntur :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sciendum tamen quod quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem : primo jussio, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum ; secundo consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest ; tertio recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat ; quarto participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, et in præda ; quinto tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur ; sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur ; quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra.

In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum : non enim semper *consilium* vel *adulatio,* vel aliquid hujusmodi est efficax causæ rapinæ. Unde tunc solum tenetur *consiliator,* aut *palpo,* id est, adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto ; principaliter quidem *præcipiens*, secundario vero *exequens,* et consequenter alii per ordinem ; uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur illis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda ; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injuste est damnificatus.

Art. 7. — Circa eum qui est causa injustæ acceptionis indirecte, adverte quod Auctor immotus a principiis traditis in præcedenti libro, duas conditiones exigit ad hoc, quod aliquis sit injustæ acceptionis causa indirecte. Prima est quod *possit* impedire : secunda est quod *debeat* impedire. Non enim imputatur malum culpæ alicui indirecte, nisi quia potest et debet obstare, ut ibidem cum de voluntario tractaretur, dictum est (Cajetanus). — *Propositio damnata ab Innoc. XI, 2 Mart.* 1679 : « 39. Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati. »

Ad tertium dicendum quod non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum; propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ARTICULUS VIII

Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre.

4 Sent., dist. 17, quæst 3, art. 2, quæst. 4, ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiæ, videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

— Sed contra est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. 19, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccli. 21, 2: *Quasi a facie colubri fuge peccatum.* Et ideo **quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.**

Ad primum ergo dicendum quod præceptum de restitutione facienda quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens; debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

Ad tertium dicendum quod cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare (1); et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis, quod justæ opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

ART. 8. — Postrema restitutionis circumstantia est tempus, de quo idcirco quæritur, utrum statim teneatur quisque restituere. — Adverte quod expeditis omnibus, quæ de restitutione dicenda sunt, scilicet quid sit restitutio in primo art.; cur sit restituendum in secundo: quid sit restituendum in tertio et quarto: cui sit restituendum in quinto: qui teneatur restituere, in sexto et septimo: reliquum fuit quærere, quando restituendum: an scilicet statim; an scilicet cum aliquo certo tempore. Et est ratio dubii, quia sonat præceptum affirmativum, cujus natura est obligare ad executionem quodam tempore (Cajetanus). — Istud *statim* moraliter est intelligendum.

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris., Theolog. et recentes edit.; solum cod. Alcan., ad marginem addit *ut* ad *pro*, ut legatur *prout determinata*. — Edit. veteres passim: *Quod quia cujusque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti; pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare.*

QUÆSTIO LXIII

DE ACCEPTIONE PERSONARUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus; — et primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; — secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum personarum acceptio sit peccatum; 2° utrum habeat locum in dispensatione spiritualium; 3° utrum in exhibitione honoris; 4° utrum in judiciis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum personarum acceptio sit peccatum.

Inf., art. 2, corp.; et Rom. 2, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine

ART. 1. — Rectus ordo poscit, ut de injustitia prius, quæ distributivæ adversatur, disputetur. Nam justitia distributiva, utpote quæ in principe potissimum prominet, qua bona communia singulis civibus adjudicat, præstantior est quam commutativa. Acceptio personarum definitur « injustitiæ crimen, quo in distributione, non causæ ad rem pertinentis, sed personæ, aliarumque ejus qualitatum habetur ratio » (Soto). Hic tantum asserit esse peccatum; reliquit tamen quæst. 59, art. 4, constitutum, peccatum injustitiæ censeri in mortalium genere.

S. Script. — Levit. 19; Deut. 1; Prov. 18, 5 et 24, 23 et 28, 21; Eccli. 42, 1; Malach. 2, 9; Joan. 7; Jacob. 2.

enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principaliores quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. 24, 40 : *Duo erunt in lecto* (1)*; unus assumetur, et alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

— Sed contra, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deuteron. 1, 17, ubi dicitur : *Non accipietis cujusquam personam.* Ergo personarum acceptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod **personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ.** Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis considerat illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ; unde Glossa interl., super illud ad Ephes. 6 : *Personarum acceptio non est apud Deum,* dicit quod *Deus judex justus causas discernit, non personas.* Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo (puta Petrus vel Martinus), hic est acceptio personæ, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono; puta si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ.

Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo **eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit.**

Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod **personarum acceptio sit peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ; et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ, tanquam propria causa. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa; et ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum quod duplex est datio : — una quidem pertinens ad justitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. — Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur ; et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur a Deo; et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult, secundum illud Matth. 20, 14 et 15 : *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est et vade* (1).

Articulus II

Utrum in dispensatione spiritualium, locum habeat personarum acceptio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum : cum hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

---

(1) Vide Luc. 17, 34. Apud Matth. enim legitur, *in agro.*

ART. 2. — Post naturam et qualitatem acceptionis personarum, subsequitur ut videamus in quibusnam materiis versetur. — Sensus quæsiti est : An si acceptio personarum accidat in dispensandis spiritualibus, ea sit peccatum. Et hoc patet ex tractatione totius art. — Spiritualium nomine hic S. Thomas intelligit potestatem Ecclesiasticam, sive ordinis, sive jurisdictionis, tam externi, quam interni fori conscientiæ; itemque beneficia seu officia, dignitates, sacramenta etc., in quibus dispensandis potest hoc vitium accidere.

(1) Vulgata : *Tolle quod tuum est, vade.... An non licet mihi quod volo facere?*

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Jacob. 2. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentatibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundum jura, in Glossa in cap. *Custos*, de officio custodis, sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundum statuta Ecclesiæ, cap. *Cum dilectus* de Electione, etc., eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

— Sed contra, est quod dicitur Jacobi 2, 1 : *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi;* ubi dicit Glossa Augustini (interl. et ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hier., inter med. et fin.) : *Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore ?*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., acceptio personarum est peccatum, in quantum contrariatur justitiæ. Quanto autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, **gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium**. — Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter : *uno* modo simpliciter et secundum se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis; *alio* modo per comparationem ad bonum commune ; contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam secularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud 1 Cor. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, ideo **quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur**, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum quod circa consanguineos prælati distinguendum est : — quandoque enim sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune ; et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium ; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud 1 ad Cor. 4, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* — Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni ut alii : et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre ; quia saltem in hoc præeminent quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum : quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes ; et ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem ; quia sic omnis electio posset habere calumniam ; sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune : quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam ; quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus ; si vero non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personæ.

Ad quartum dicendum quod ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus : et propter hoc etiam mandatur Deuter. 17, 15 : *Non poteris alterius gentis hominem facere regem* (1) *qui non sit frater tuus.*

ARTICULUS III

Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Quodlib., *10*, *art. 12.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam *reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis*, ut pa-

(1) Vulgata... *hominem regem facere...*

tet per Philosophum in 1 Ethic. cap. 5 et 12. Sed prælati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20, 12 : *Honora patrem tuum et matrem tuam*; et etiam domini sunt a servis honorandi, etiamsi sint mali, secundum illud 1 ad Timoth. 6, 1 : *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos honore* (1) *dignos arbitrentur.* Ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, Lev. 19, 32 præcipitur : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere : quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud. Dan. 13, 5 : *Egressa est iniquitas a senioribus populi* (2). Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud Jac. 2 : *Nolite in personarum acceptione habere fidem*, etc., dicit Glossa Augustini (ord., ex ep. 167, al. 29. ad Hieron., inter med. et fin.) : *Si hoc quod Jacobus dicit : « Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum, »* etc., *intelligatur de quotidianis consessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat ?* Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare ; dicit enim Gregorius in quadam homil. (28 Evangel., ante med.) : *Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus*, et sic cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

— Sed contra est quod dicitur in Glossa (interl. sup. illud : *Nolite in personarum acceptione*, etc.) Jac. 2 : *Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat;* et pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur; et ideo **sola virtus est debita causa honoris.** — Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut **principes et prælati honorantur, etiamsi sint mali, in quantum gerunt personam Dei, et communitatis** cui præficiuntur, secundum illud Proverb. 26, 8 : *Sicut qui immittit* (3) *lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Quia enim gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, *acervus Mercurii* dicitur *cumulus ratiocinii*, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis ; — et **eadem ratione parentes et domini sunt honorandi** propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. — **Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis,** quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. 4, 8, *senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata*; *cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata.* — **Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent.** Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

(1) Vulgata : ... *omni honore...*
(2) Vulgata :... *a senioribus, judicibus, qui videbantur regere populum.*
(3) Vulgata... *qui mittit...*

ARTICULUS IV

Utrum in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est art. 1 hujus. quæst. Sed judicia maxime videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato ; quia gravius puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Præterea, Eccli. 4, 10, dicitur: *In judicando esto pupillis misericors.* Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 18, 5 : *Accipere personam in judicio non est bonum* (1).

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 60, art. 1, judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, in quantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas justitiæ. Et ideo manifestum est quod **per personarum acceptionem judicium corrumpitur.**

Ad primum ergo dicendum quod judicium dupliciter potest considerari : — uno modo quantum

(1) Vulgata : *Accipere personam impii non est bonum, ut declines a veritate judicii.*

ad ipsam rem judicatam, et sic judicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam justitiam ; potest enim judicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accipit. — Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex etiam in ipsa commutativa justitia ab uno accipit, et alteri dat ; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum quod cum punitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 10, et quæst. 61, art. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum quod homo in judicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione justitiæ : alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. 23, 3 : *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

QUÆSTIO LXIV

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE HOMICIDIO. — *In octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, — et primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes ; — secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias.

Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem ; quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo : — facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est ; — et primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum ; 2° utrum occidere peccatorem sit licitum ; 3° utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ ; 4° utrum hoc liceat clerico ; 5° utrum liceat alicui occidere seipsum ; 6° utrum liceat occidere hominem justum ; 7° utrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo ; 8° utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum.

1 Sent., dist. 39, quæst. 2, art. 2, corp.; et 3 Contra, cap. 112, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 13, 2 : *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud psal. 146, 8 : *Qui producit in montibus fenum.... et dat jumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet Exod. 22. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 20, sub fin. : *Cum audimus : « Non occides, » non accipimus hoc dictum esse de frutetis, quia nullus eis est sensus ; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est : Non occides.*

RESPONDEO dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo ; ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia ; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem

---

ART. 1. — Quoniam D. Thomas, peripatetico ubique more, ab universalioribus rem auspicatur, in ingressu statim tractatus de homicidio, minime ineptum ducit disputare utrum liceat brutas animantes interimere. Et conclusio usque adeo est vera, ut sit etiam verissima, et fidei catholicæ confessio ; cujus adeo contraria fuit Manichæorum hæresis, ut August. 1 de Civit. Dei cap. 10 refert et 6 contra Faustum edisserit. Aiebant enim vesani illi, animalium animas, membra esse Dei, et ideo impietatem esse carnibus vesci. Hunc errorem habuerunt etiam Priscillianistæ, et Cathari Pythagorei, et qui metempsychosim docuerunt, negarunt licere occidere animalia, quia putabant animas hominum in talia corpora migrare.

S. Script. — Genes. 1 et 9 ; Exod. 12 ; Levit. 3, et 4, et 5, et 11 ; Matth. 14 et 15 ; Joan. 21 ; 1 Corinth. 10 ; Act. 10.

hominum, non est illicitum; ut etiam patet per Philosophum in 1 Polit., cap. 5 et 7.

Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo **licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina**; dicitur enim Genes. 1, 29 : *Ecce dedi vobis omnem herbam.... et universa ligna.... ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ;* et Genes. 9, 3, dicitur : *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut August. dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 20, in fine, *justissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur.*

Ad secundum dicendum quod animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu; et hoc est signum quod sunt naturaliter serva et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum quod ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua; unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

Articulus II

Utrum sit licitum occidere peccatores.

Inf., quæst. 108, art. 1, et 3; et 1-2, quæst. 100, art. 6, ad 3; et 3 Cont., cap. 40; et Rom. 12, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim, Matth. 13, in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur in Gloss. ord. Sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud Ezech. 18, 23, et 33, 11 : *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* Ergo videtur omnino esse injustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in lib. contra Mendac., cap. 7, et per Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, parum ante fin. Sed occidere hominem secundum se malum est, quia ad omnes homines tenemur charitatem habere; amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 22, 18 : *Maleficos non patieris vivere;* et in Psal. 100, 8 : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., licitum est occidere animalia bruta, in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo **si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.** *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur 1 ad Corinth. 5, 6.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut tritico parceretur, id est, bonis; quod quidem fit quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit contra Parmenianum, lib. 3, cap. 2, a med. Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum boni, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum quod Deus secundum ordinem suæ sapientiæ quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro *posse*; illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit; eos vero qui pec-

---

Art. 2. — A brutis pecoribus; primus gradus fit ad improbos homines, qui a sua degenerantes, in jumentorum naturam, Davidis testimonio, desciscunt.— Scotus in 4 dist. 15, quæst. 3, docet nunquam esse licitum occidere hominem, et solos eos posse occidi quos Deus in lege excepit. Sed hæc opinio cum sana fide minus consentanea relinquitur.— Nota hunc art. contra illos, qui nostra ætate, mortis pœnæ opportunitatem vel etiam legitimitatem impugnant.

Definit. Eccl. — Innoc. III, in profess. fidei Waldensibus præscripta :... De potestate sæculari, asserimus quod sine peccato mortali, potest judicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam, non odio, sed judicio, non incaute sed consulte procedat. — *Proposit. Lutheri damn. a Leone X : 33.* Hæreticos comburi, est contra voluntatem Spiritus. — *Vide supra quæst. 11, art. 3.*

cant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Psal. 48, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis;* et Proverb. 11, 29, dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2, et in 7 Ethic., cap. 6, in fine.

Articulus III

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

Inf., quæst. 65, art. 1, corp., et ad 2; et 4 Sent., dist. 37, quæst. 2, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod. 32, 27, præcipit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum,* pro peccato vituli conflatilis. Ergo privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed occidere bestiam silvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quod homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est art. præc. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 26, in med., et cap. 21, in fin. (et habetur expresse causa 23, quæst. 8): *Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. **Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.**

Ad primum ergo dicendum quod ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium, cap. 12 cœl. Hierarch. (ex cap. 3 forte colligitur, nam cap. 12 nihil tale). Et ideo, ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 21, *non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti.* Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt; sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum quod bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit silvestris; si vero sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

Art. 3. — Haud satis est definiisse licitum esse homines nequam interficere, nisi et modus exploretur, scilicet an id cuique liceat privato civi. Unde quæstio est de occisione malefactorum ad pœnam, non ad defensionem sui. Privata persona est intelligenda respectu ejus qui occidendus est. — Hic quæritur ab auctoribus, an cuilibet privato liceat occidere tyrannum? Vide infra proposit. Wiclefi et Hussi, damn. a Concil. Constant.; et quæstionem ipsam require apud Doctores.

Definit. Eccles.— Proposit. damn. ab Alexand. VII, 24 sept. 1665: 17. Est licitum religioso vel clerico, calumniatorem gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem occidere, quando alius modus defendendi non suppetit: uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioso, vel ejus religioni publice et coram gravissimis viris prædicta impingere, nisi occidatur. 18. Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare. 19. Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam. — *Concil. Constant. damnavit proposit. Wiclefi:* Quilibet tyrannus, licite potest a quolibet suo subdito occidi. — *Vide art. 7, infra.*

Articulus IV

Utrum occidere malefactores liceat clericis.

Inf., quæst. 70, art. 1, ad 1 ; et 4 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, quæst. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi;* per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psal. 135, 10 : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum.* Moyses etiam a levitis fecit interfici (1) viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. 32, et Phinees sacerdos interfecit Israelitem cum Madianitide coeuntem, ut habetur Num. 25 ; Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec, 1 Reg. 15 ; et Elias sacerdotes Baal, 3 Reg. 18 ; et Mathatias eum qui ad sacrificandum accesserat, 1 Machab. 2 ; et in novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram, Act. 5. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quam temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. 13. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licite suscepit aliquod officium, licite potest ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est art. præc. Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Tim. 3, 2 : *Oportet episcopum sine crimine* (2) *esse... non vinolentum, non percussorem.*

Respondeo dicendum quod **non licet clericis occidere**, duplici ratione : — primo quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi ; qui *cum percuteretur, non percutiebat* (1), ut dicitur 1 Petr. 2, 23. Et ideo non competit ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli. 10, 2 : *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus.* — Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum quod Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt; in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem ; et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum quod prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

Art. 4. — Post decisionem illius, quod non solum licitum sed etiam sanctum publicæ potestati est, malos extirpare, sequitur ut videatur an præfectis etiam ecclesiasticis idem sit licitum. Etenim, hic potissimum quæritur de clericis qui sunt in aliqua dignitate constituti, habentes idcirco publicam potestatem. Nam clericis privatis non licere, constat ex art. præc. Responsio certa est, clericis non licere propria manu quempiam, etiam dignum morte, occidere, vel per sententiam morti adjudicare aut occidendum præcipere. Et hoc est, juxta communem sensum, ex jure tantum Ecclesiastico, ut patet ex tit. *Ne clerici vel monachi*, dist. 45. Attamen clerici temporalem jurisdictionem habentes, possunt constituere judices, ut patet ex cap. *Episcopus*, tit. *ne clerici*, in sexto : « Licet clericis causas sanguinis agitare non liceat, eas tamen, cum jurisdictionem obtinent temporalem, debent et possunt, metu irregularitatis cessante, aliis delegare. »

(1) Ita Mss. et editi veteres. — Edit. Patav. addunt, *quasi*.

(2) Vulgata ibi, *irreprehensibilem*. — Sic autem habet ad Tit. 1, 7.

(1) Vulgata : *Cum malediceretur, non maledicebat.*

Articulus V

Utrum liceat alicui occidere seipsum.

Sup., quæst. 59, art. 3, ad 2; et inf., quæst. 124, art. 1, ad 2 et 3, quæst. 47, art. 6, ad 3; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 2, ad 6 ; et Hebr. 11, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, in quantum justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in 5 Ethic., cap. 6, ad fin., et cap. ult. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet ha-

Art. 5. — Stoici et postea donatistæ qui circumcelliones seu Circuitores vocabantur, senserunt olim esse licitum occidere seipsum, ut patet ex S. Augustino, *de Hæresi*, 89. Quidam vero nostris temporibus, inter quos Pufendorfius, docuerunt suicidium esse licitum in quibusdam casibus. — Nota resp. ad 3.

benti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Judicum 16, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr. 11. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, 2 Machab. 14, 42, dicitur, quod Razias quidam seipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus; et contra natales suos indignis injuriis agi.* Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 20 in fin. : *Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est : Non occides : non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit, qui seipsum occidit.*

RESPONDEO dicendum quod, **seipsum occidere est omnino illicitum,** triplici ratione. — Primo quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in *esse*, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. — Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est communitatis : et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. ult. a princ. — Tertio quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit, et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundum illud Deut. 32, 39 : *Ego occidam et ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ; sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum; et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum quod ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso judicare. Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium : et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus (1) de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ, et maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic., cap. 6, a med. Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. — Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum; tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus : tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per judicium publicæ potestatis. — Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur, quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium, et præcipue sui ipsius; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet : est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. — Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 21, a med., *nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula facie-*

(1) Ita cum codicibus editiones veteres. — Recentiores anno 1600, habent hoc additamentum : *Non tamen quantum ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus,* etc.

bat. Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum; sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit), non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic., cap. 8, et per Augustinum in 1 de Civ. Dei cap. 23.

Articulus VI

Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.

1-2, quæst. 94, art. 5, ad 2, et quæst. 10, art. 8, ad 5; et Opusc. 9, quæst. 86; et Hebr. 11, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. 1, 20. Sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto majus videtur aliquod esse peccatum, quanto majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti qui de miseria hujus vitæ ad cœlestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundum ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem justitiæ occidere innocentem, puta cum judex, qui debet secundum allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister, qui injuste condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 23, 7: *Insontem et justum non occides.*

Respondeo dicendum quod aliquis homo dupliciter considerari potest: *uno* modo secundum se; *alio* modo per comparationem ad aliud. — Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. — Sed, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo **nullo modo licet occidere innocentem.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus habet dominium, mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem, — primo quidem quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra charitatem agit; — secundo quia injuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra justitiam agit; — tertio quia privat communitatem majori bono; — quarto quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucæ 10, 16: *Qui vos spernit, me spernit.* Quod autem justus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum quod judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt; si vero non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed judex, cui ministerium exhibet.

Art. 6. — Nota proposit. sequentes; et hæc sunt a fortiori dicenda de occisione innocentis. *Proposit. damn. ab Innoc. XI, 2 mart.* 1679. 13. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob aliquod temporale emolumentum. 14. Licitum est, absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura est pinguis hæreditas. 15. Licitum est filio, gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.

ARTICULUS VII

Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.

4 Sent., dist. 25, quæst. 11, art. 2, quæst. 2, ad 2, et 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam (epist. 47, al., 154, a med., et hab. caus. 23, quæst. 5) : *De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruat personæ.* Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea, in 1 de libero Arbitrio, cap. 5, vers. fin., dicitur : *Quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus, quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas *quas homines inviti amittere possunt*, ut ex præmissis patet, eod. cap. Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus I papa, in Decretis, tit. *de Clericis*, dicit (ut habetur in Decretis, dist. 50, cap. 6) : *De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi.* Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale pro conservatione propriæ vitæ ; quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur Matth. 7. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. 12, 19 : *Non vos* (1) *defendentes, charissimi.* Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

— Sed contra est quod Exod. 22, 2, dicitur : *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit* (2), *et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum *alter* solum sit in intentione, *alius* vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet, quæst. 43, art. 3, et 1-2, quæst. 1, art. 3, ad 3. Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest : *unus* quidem conservatio propriæ vitæ ; *alius* autem occisio invadentis. **Actus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti**, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in *esse* quantum potest.— Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo **si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia quam oportet, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio**; nam secundum jura *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ.* **Nec est necessarium ad salutem ut**

(1) Vulgata : *vosmetipsos.*
(2) Vulgata : *fuerit inventus*

ART. 7. — Cum supra definitum sit nemini privata auctoritate licere malefactorem occidere, explorandum supererat, utrum saltem liceat aggressorem per modum defensionis interficere. Sunt enim nonnullæ sanctorum auctoritates, quæ id vetare videntur. — Ad hujus doctrinæ pleniorem intellectum nota, magnum esse discrimen inter ultionem et defensionem. *Ultio* est irrogatio damni vel pœnæ propter injuriam quam alter intulit, et requirit publicam auctoritatem ; non similiter *defensio*, quæ est propulsatio damni vel injuriæ quam aggressor conatur inferre. — *Moderamen inculpatæ tutelæ*, consistit in eo ut non plus facias in tui defensionem, quam sit opus ad evadendum malum, quod tibi intentatur. — In resp. ad 3 nota quod etsi olim fuerit irregularis, qui se defendendo, alium occidebat, quemadmodum S. Thomas hic supponit, et asserit in supplem. quæst. 39, art. 4, ad 3; nihilominus nunc non est irregularis, postquam Clemens V, in clement. *si furiosus*, tit. de homicidio, ita declaravit his verbis : « Si furiosus, aut infans, seu dormiens, hominem mutilet vel occidat; nullam ex hoc irregularitatem incurrit. Et idem de illo censemus, qui mortem aliter vitare non valens, suum occidit vel mutilat invasorem ». Sed ex cap. *significasti* 18, id fieri debet cum moderamine inculpatæ tutelæ; et in hoc sensu est intelligendum Trident. sess. 14, cap. 7 de Reformat.— Cfr. : Sylvius, hic; Ferraris V°, *Irregularitas;* Navarrus, lib. 5; Suarez, disp. 46 *de Censuris.*

Definit. Eccl. — Proposit. damn. ab Innoc. XI, 2 *mart.* 1679 : 30. Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc ignominia vitari nequit : idem quoque dicendum, si quis impingat alapam vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat. 31. Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei. 32. Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quæ actu possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus, et quæ nos possessuros speramus. 33. Licitum est tam hæredi quam legatario, contra injuste impedientem ne vel hæreditas adeatur, vel legata solvantur, se taliter defendere; sicut et jus habenti in cathedram vel præbendam, contra earum possessionem injuste impedientem. 34. Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur. — *Vide art. 3 præced.*

homo actum moderatæ tutelæ prœtermitta ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ. — Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet, art. 3 huj. quæst., **illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat,** nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum a morte liberet; in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta in arg. 2, ex lib. 1, de libero Arbitrio. Unde signanter dicit: *Pro his rebus*, in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio *ad secundum*.

Ad tertium dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in judice qui juste aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa interl. dicit: *Non vos defendentes*, id est, *non sitis referientes adversarios*.

Articulus VIII

Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum.

4 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. 4, quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea, Exod. 21, 22, dicitur: *Si quis percusserit mulierem prægnantem, et abortivum fecerit.... si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.* Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in Decretis, dist. 50, inducuntur plures canones quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit ad Publicolam, epist. 47, al. 154, vers. fin.: *Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputentur.* Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquod (1) facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum in 2 Physic., text. 49 et 50, *casus est causa agens præter intentionem.* Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, lib. de vera Relig., cap. 14, in princ., consequens est quod **casualia, in quantum hujusmodi, non sunt peccata.**

Contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse *per accidens* volitum vel intentum, secundum quod causa *per accidens* dicitur *removens prohibens.* Unde **ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodammodo homicidium voluntarium.** — Hoc autem contingit dupliciter: uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debeat, homicidium incurrit; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo **secundum jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum. Si vero det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur:**

Ad primum ergo dicendum quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum quod ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ; et ideo si sequatur mors vel mulieris, vel puerperii animati (2), non effugiet homicidii crimen; præcipue cum ex tali percussione in promptu sit (3), quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

Art. 8. — Post voluntarium homicidium, sequitur de casuali, utrum reum faciat homicidam.

(1) Ita veteres edit. ex codicibus, et Patavinæ ambæ.— Nicolaius cum aliis: *Ut per bonum aliquod quod facimus*, etc.

(2) Ita cum codicibus Tarrac. et Alcan. edit. Patav. optime. — Al., *pueri animati.*

(3) Ita veteres edit. ex Mss. — Al., *certum sit.*

QUÆSTIO LXV

DE MUTILATIONE MEMBRORUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de mutilatione membrorum ; 2° de verberatione ; 3° de incarceratione ; 4° utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. 1. — Videtur quod mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in 2 libro orth. Fid., cap. 4, et 30, et lib. 4, cap. 21, quod *peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam.* Sed secundum naturam a Deo institutum est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in 2 de Anima, text. 9. Sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet alicui mutilare se membro propter salutem animæ; puniuntur enim secundum statuta Nicæni concilii, part. 1, sect. 4, can. 1, qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 21, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

RESPONDEO dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est, quæst. 61, art. 1, et quæst. præc., art. 2 et 5, potest contingere quod abscissio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut **per publicam potestatem aliquis licite** privatur totaliter vita propter aliquas majores culpas, ita etiam **privatur membro propter aliquas culpas minores. — Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum,** quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo, et omnes partes ejus. — **Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis**; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. — Et **eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum. — Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.**

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem ; et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis ordinantur ; et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis ; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum quod membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, homil., 63, circa med., exponens illud Matth. 19 : « *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum,* » dicit: *Non per membrorum abscissionem, sed mala-*

QUÆST. 65. — Tractans injurias quæ corpori inferuntur et recensens homicidium, mutilationem, verberationem, incarcerationem, nihil dixit de vulneratione : quia comprehenditur partim sub occisione, aut verberatione, aut mutilatione.

rum cogitationum interemptionem ; maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit : etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt. Et postea subdit : *Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior; aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est ; et præcipue a proposito incontinenti et mente negligente ; nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum.*

Articulus II

Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

Inf., quæst. 72, art. 2, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 6, 4 : *Vos patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros ;* et infra subdit, 9 : *Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult., ante med., quod *sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem.* Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere ; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 2. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare ; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 13, 24 : *Qui parcit virgæ, odit filium suum* ; et infra, 23, 13 : *Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur ; tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis ;* et Eccli. 33, 28, dicitur : *Servo malevolo tortura et compedes.*

Respondeo dicendum quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur ; aliter tamen quam in mutilatione ; nam mutilatio tollit corporis integritatem : verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore ; unde multo minus nocumentum est quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam. Nullus autem juste punit aliquem nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideo **verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur.** Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correctionis et disciplinæ.

Ad primum ergo dicendum quod cum ira sit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira cum aliquis se reputat læsum injuste, ut patet per Philosophum in 2 Rhetor., cap. 2, parum a princ. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinæ, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero indicitur dominis, quod remittant servis minas, potest dupliciter intelligi : *uno* modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ; *alio* modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est ; quod pertinet ad hoc quod judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum quod major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi ; et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solum ejus cui alterius cura committitur ; et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

Art. 2. Non autem mutilare aut occidere, ut patet, quia ejusmodi pertinent ad perfectam potestatem coercitivam, sive ad publicam potestatem exercendi justitiam. Non dubium est quin ludimagistris in discipulos idem liceat.

Articulus III

Utrum liceat aliquem hominem incarcerare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 2. Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur Eccli. 14, 14 : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quilibet potest alium licite impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare : quod patet esse falsum. Ergo et primum.

— Sed contra est quod Lev. 24 legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

RESPONDEO dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. *Primo* quidem integritas corporalis subtantiæ ; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem ; *secundo* delectatio, vel quies sensus ; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum doloris efficiens : *tertio* motus et usus membrorum ; qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo **incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere est illicitum, nisi fiat secundum ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.**

Ad primum ergo dicendum quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere ; et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum quod Deus quandoque secundum ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Job 5, 12 : *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant* : quandoque vero eos permittit quod voluerint agere ; et similiter secundum humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet ; sicut cum aliquis detinet aliquem, ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius : quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis.

ARTICULUS IV

Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quam quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt; unde dicitur Eccli. 35, 17 : *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus.* Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quod infertur injuria personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona : propterea potest ei aliquid esse voluntarium (1) quod est contra voluntatem principalis personæ ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria (2) commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

— Sed contra est quod Deut. 28, 32, ad quamdam exaggerationem dicitur : *Filii tui et filiæ tuæ tradentur alteri populo, videntibus oculis tuis.*

RESPONDEO dicendum quod quanto aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tanto gravius est peccatum, et inde est quod gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, vel offendat, quam si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 73, art. 9. **Cum autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas ; et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. — Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam,** vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personæ cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur ; et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se lædit.

Ad secundum dicendum quod injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

ART. 4. — Non est hic sermo de personis quæ conjunguntur personæ injuriam facienti, cujusmodi sunt ejus pater, mater, frater etc; ideoque non hic examinatur an gravius sit peccatum occidere aut verberare parentes, vel cognatos inferiores quam extraneos : sed sermo est de personis injuriam patientibus, quæ alias personas habeant sibi conjunctas. Nam in procemio hujus quæst., scripsit inter quæsita, quartum esse « utrum peccatum hujusmodi injuriarum, aggravetur ex hoc quod committitur in personam conjunctam aliis »; et hic in corp. : « Cum infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque ; illa injuria pertinet ad duas personas et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum ». Quapropter doctrina præsentis art. est, quod injuria facta in personam aliquibus aliis conjunctam, cæteris paribus, sit gravior, quam quæ committeretur in personam separatam, seu nulli conjunctam (Sylvius).

---

(1) Ita codd. Cam. et Alc. — Al., *potest enim aliquid ei esse voluntarium.* etc.

(2) Ita passim. — Cod Alc., *in involuntaria;* quam lectionem probant Theologi. — Vid. inf. quæst. 73, art. 1 ad 1.

Ad tertium dicendum quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et injuria ex parte ipsius mulieris; gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur 1 ad Cor. 7, 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen quia non solum justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de Temperantia, quæst. 154, art. 8.

QUÆSTIO LXVI

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO ET RAPINA. — *In novem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus; scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum; 2° utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam; 3° utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ; 4° utrum rapina sit peccatum specie differens a furto; 5° utrum omne furtum sit peccatum; 6° utrum furtum sit peccatum mortale; 7° utrum liceat furari in necessitate; 8° utrum omnis rapina sit peccatum mortale; 9° utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

2 Cont., cap. 2, fin., et cap. 27, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. 23, 1 : *Domini est terra*, etc. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius exponens verbum divitis dicentis, Luc. 12 : *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea*, dicit in serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, vers fin. : *Dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti?* Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit in lib. 1 de Trin. (seu de Fide ad Grat., 1 circa med.), *dominus nomen est potestatis*. Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 8, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

RESPONDEO dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. — Uno modo **quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ**

ART. I. — Si dignitatem rerum existimes, post homicidium, quo summum bonorum temporalium adimitur, dicendum statim esset de detractione ac murmuratione quibus honor famaque læduntur. Hæc enim pluris habentur bona quam externa. Attamen lucidior fiet expositio, si non hunc, sed alium insequamur ordinem, nempe si prius injuriæ expediantur, quæ facto committuntur, et deinde ad alias discurratur quæ committuntur verbo. Nam ratione operis, criminosior injuria inest in facto quam in verbo.— Sed ante omnia, S. Thomas hic duos *de Dominio* articulos præmittit. Primus est de rerum possessione in genere, quæ homini statim condito divinitus concessa est. Secundus articulus, est de dominiorum divisione. — Nota circa litteram cum dicit rem exteriorem posse dupliciter considerari : « Uno modo quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed, solum divinæ etc. », non vult docere hominem non posse ullo modo usurpare naturas rerum in suam utilitatem, nam quæst. 64 art. 1, docuit esse licitum mortificare plantas et animalia in usus hominum; sed sensus est : res exteriores, quantum ad earum naturas, non subjacere potestati hominum, quatenus homines non possunt circa naturas illas exercere quaslibet operationes, eas in suum commodum referendo; non enim possunt eas quomodocumque transmutare, et ex ipsis quidquid libuerit agere sicut potest Deus; sed solum eis dominantur quantum ad usum, quia possunt illis uti ad omnia quæ per nullam legem sunt prohibita.

De Dominio. Vox *dominandi* vel *dominii* generaliter sumitur, pro qualibet potestate in rem aut personam; sic princeps *dominatur* subditis, pater filiis etc. Strictius autem in præsenti definitur dominium : « Jus seu facultas propria utendi re, ad quemlibet usum lege permissum, idque in commodum proprium », seu ut S. Thomas hic dicit : « Hoc esse dominium, posse uti rebus exterioribus ad suam utilitatem ». Hæc definitio est dominii pleni. — *Distinguitur* autem dominium : 1° in *directum*, scilicet quando quis habet proprietatem rei, sed non usum; 2° in *utile*, quando habet jus utendi ac utilitatem percipiendi ex re, cum interim non habeat ejus proprietatem; 3° in *directum et utile simul*, quando unus et idem habet et proprietatem et plenum usum vendendi, destruendi etc; vocatur plenum et perfectum dominium. — A dominio distinguuntur nuda possessio, usus et ususfructus. *Possessio* vel est voluntaria et justa rei detentio, firmata beneficio legis; vel est jus ortum ex tali detentione aut ex legis beneficio. *Usus* est jus seu actus utendi rebus alienis. *Ususfructus* est jus utendi et fruendi rebus, earum substantia manente salva. — Fundamentum ex quo aliquis redditur capax dominii, non est fides aut gratia, sed natura rationalis et liberum arbitrium. Unde merito fuerunt damnati Wiclefistæ (ut infra). Tituli seu rationes fundandi dominium, sunt jus divinum naturale et positivum, et jus humanum (Sylvius et Soto). — Vide art. seq. Definit. Eccles.

Cfr. — S. August. *de Morib. Eccles.*, lib. 1, n. 78 et *Epist.* 157; Soto, lib. 4; Lessius, Suarez, Sylvius; Tolet, hic, art 2; Salonius, in tract. *de Dominio*; Bannes, in tract. *de Domin.*; Medina, in tract. *de Restit.*; Billuart; Carriere, *de Justitia*, etc.; Rauscher, *Der Staat ohne Gott*; Donoso Cortes, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme, et le socialisme*; Ketteler, *Liberalismus, Socialismus und Christenthum;* Opera D. Perrin et Winterer et de Mayer; auctores de philosophia christiana, *in Ethica, seu parte morali.*

potestati, sed solum divinæ, cui omnia ad nutum obediunt. — Alio modo **quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum,** quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est, quæst. 64, art. 1. Et ex hac ratione Philosophus probat in 1 Polit., cap. 5, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. 1, 26, ubi dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris,* etc.

Ad primum ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum ; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem : et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est in corp. art.

Articulus II

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

3 Cont., cap. 27, fin.; et Opusc. 20, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia ; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

Art. 2. — Responsio ad fidem pertinens est, licere aliquid possidere tanquam proprium. — Sed quo jure facta fuit rerum divisio? Responsio communis et certa, quam tradit S. Doctor hic et supra quæst. 57, art. 2 et 3, est : Divisionem rerum factam fuisse non jure naturali, neque jure divino positivo, sed jure gentium; in eo sensu quod ea communi omnium judicio, et quasi condicto fuit introducta, existimantium illam esse necessariam ad meliorem ipsarum rerum curam et administrationem. Et nota quod rerum divisio non est simpliciter et secundum se necessaria ad pacem generis humani, sed tantum ex suppositione peccati, et incommodorum quæ subsequuntur peccatum ; et ideo non potest concludi quod simpliciter sit juris naturalis (Sylvius).— In resp. ad 1, nota quod « communitatem rerum esse de jure naturæ quoad usum », potest dupliciter intelligi, scilicet positive et negative. Et si intelligatur *positive*, est sensus, quod jus naturale dictat quod omnia sint communia. Si vero intelligatur negative, est sensus, quod jus naturale non instituit proprietates rerum. Et in utroque sensu, propositio est vera si sane intelligatur. In primo quidem, scilicet *positive*, verificatur in casu extremæ necessitatis; nam tunc aliquis potest sibi vel alteri subvenire, nec ad restitutionem tenetur; quia sua tunc naturæ jure reusus est. In secundo vero, scilicet *negative*, verificatur absolute. Nam extra casus loquendo, jus naturæ, non statuit omnia esse communia, ut patet ex eo, quod non liceret regulariter habere proprium : sed non fecit aliquid proprium esse alicui et aliud alteri. Et quoniam sermo litteræ est de communitate et proprietate absolute et non in casu, ideo in littera negatur sensus affirmativus et conceditur negativus. Et ut explices quæ dicuntur hic de jure positivo, et superius, quæst. 57, art. 3 de jure gentium, nota quod in proprietate possessionum, inveniuntur duo : 1° quod aliquid sit unius et aliquid alterius; 2° quod hic ager sit istius, et ille illius. Quoad 1m, proprietas rerum est jure gentium : quoad 2m, est a jure positivo, quoniam antequam sit hoc appropriatum huic, et illud alteri, nihil differt an contrarium fiat (Cajetanus).

Varii contra hanc doctrinam *errores* exorti sunt. *Socrates* et *Plato* docuerunt omnia inter homines bona esse communia. Quidam hæretici *Apostolici* dicti, et postea *Pelagiani*, dixerunt neminem posse esse verum christianum, nisi renuntiaverit omnibus possessionibus, et ideo divites non posse regnum Dei intrare (S. Aug. hæres. 40 et Epist. 89 et 106). Eumdem errorem secuti sunt *Manichæi* (S. August., De morib. Eccl. cathol. lib. 1, cap. 35). *Waldenses, Albigenses, Fraticelli, Pauperes Lugdunenses,* dixerunt paupertatem, seu bonorum communitatem, omnibus christianis fuisse præceptam. *Thomas Morus* et *Campanella* hæc omnia in systema reducere conati sunt. Tandem hodiernis temporibus, *Communistæ, Socialistæ, Nihilistæ, Internationalistæ, Fenianistæ,* etc., omnino dominium et proprietatis jus negant. Unde apud ipsos pro axiomate habetur hoc insane Proudhonii verbum : « Proprietas est furtum ».

S. Script. — Hic afferri possunt quæ dicuntur de sanctis patriarchis qui divitias a se possessas habuerunt; elogia sanctorum qui divitias in pauperes erogarunt; præcepta eleemosynas faciendi, etc.

Definit. Eccl. — Professio fidei Waldensibus præscripta ab Innoc. III : Remanentes in sæculo et sua possidentes, eleemosynas et cætera beneficia ex rebus suis agentes, præcepta Domini servantes, salvari fatemur et credimus. — *Joann. XXII, Constit.* « *Cum inter nonnullos* » : Cum inter nonnullos viros scholasticos, sæpe contingat in dubium revocari, utrum pertinaciter affirmare, Redemptorem nostrum ac Dominum Jesum Christum ejusque Apostolos in speciale non habuisse aliqua, nec in communi, etiam hæreticum sit censendum, diversa et adversa etiam sentientibus circa illud : Nos huic concertationi finem imponere cupientes, assertionem hujusmodi pertinacem, cum Scripturæ sacræ, quæ in plerisque locis ipsos habuisse nonnulla asserit, contradicat expresse, ipsamque Scripturam sacram, per quam utique fidei orthodoxæ probantur articuli, quoad præmissa fermentum aperte supponat continere mendacii, ac per consequens, quantum in ea est, ejus in totum fidem evacuans, fidem catholicam reddat, ejus probationem adimens, dubiam et incertam; deinceps erroneam fore censendam et hæreticam, de fratrum nostrorum consilio hoc perpetuo declaramus edicto. Rursus in posterum pertinaciter affirmare, quod Redemptori nostro ejusque apostolis, iis quæ ipsos habuisse Scriptura testatur, nequaquam jus ipsius utendi competierit, nec illa vendendi seu donandi jus habuerint aut ex ipsis alia acquirendi, quæ tamen ipsos de præmissis fecisse Scriptura testatur (seu ipsos potuisse facere supponit expresse; cum talis assertio ipsorum usum et gesta evidenter includat in præmissis non justa : quod utique de usu, gestis seu factis Redemptoris nostri Filii Dei sentire nefas est, sacræ Scripturæ contra-

2. Præterea, Basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis, loc. cit. art. præc., arg. 2 : *Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse.* Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit, serm. 64 de Temp., versus fin., et habetur in Decretis, dist. 47, cap. *Sicut hi : Proprium nemo dicat, quod est commune.* Appellat autem *commune* res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Hæresibus, hæresi 40 : *Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes ; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos.* Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

RESPONDEO dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est **potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat.** Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : — Primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. — Alio modo quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret. — Tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est **usus ipsarum ; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum.** Unde Apostolus dicit 1 ad Timoth. ultimo, 17 : *Divitibus hujus seculi præcipe... facile tribuere, communicare de bonis*, etc.

Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum ; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 2 et 3. Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum quod ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret ; sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet ; et similiter dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei, quæ a principio erat communis, aliis etiam communicet ; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit : *Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur ?*

Ad tertium dicendum quod cum dicit Ambrosius : *Nemo proprium dicat quod est commune,* loquitur de proprietate quantum ad usum ; unde subdit : *Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.*

---

rium et doctrinæ catholicæ inimicum : asssertionem ipsam pertinacem, de fratrum nostrorum consilio, deinceps erroneam fore censendam merito ac hæreticam declaramus. — *Conclus. Dion. Soulechat, damn. ab Urb. V.* (1368) : 1. Hæc benedicta, imo suprabenedicta lex amoris omnem aufert proprietatem et dominium : falsa, erronea, hæretica. 2. Actualis abdicatio cordialis voluntatis, et temporalis potestatis dominii, seu auctoritatis, statum perfectissimum ostendit et efficit : universaliter intellecta, falsa, erronea, hæretica. — *Concil. Constant., Proposit, damn.* ; *Wiclefi*, 15 *et Hussi*, 30 : Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali. — *Pius IX in Encycl.* « *Qui pluribus* », 9 *Nov.* 1846 :... Communismi doctrinam, infandam, ac vel ipsi naturali juri maxime adversam, qua semel admissa, omnium jura, res, proprietates, ac vel ipsa humana societas funditus everterentur. *Idem,* 8 *Dec.* 1849 : Ex occupatis non raro, direptisque, ac palam divenditis temporalibus bonis ad Ecclesiam legitimo proprietatis jure spectantibus, contigisse ut multi hinc faciliores præberent aures audacissimis novi Socialismi et Communismi assertoribus, qui alias pariter aliorum proprietates occupari ac dispertiri, aut alia quavis ratione in omnium usum converti posse comminiscuntur. Illos eo potissimum spectare ut libertatis et æqualitatis nominibus abutentes exitiosa Communismi et Socialismi commenta in vulgus insinuent. Constat autem ipsis seu Communismi seu Socialismi magistris, diversa licet via, ac methodo agentibus, illud demum commune esse propositivum, ut operarios atque alios inferioris præsertim status homines suis deceptos fallaciis, et faustioris conditionis promissione illusos, continuis commotionibus exagitent, atque ad graviora paulatim facinora exerceant ; ut postmodum illorum opera uti possint ad superioris cujusque auctoritatis regimen oppugnandum, ad expilandas, diripiendas vel invadendas Ecclesiæ primum, ad deinde aliorum quorumcumque proprietates, ad omnia tandem violanda divina humanaque jura, in divini cultus destructionem, atque in subversionem totius ordinis civilium societatum.

ARTICULUS III

Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa. 3, 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt; nec absconderunt.* Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit, serm. 64 de Temp., prope fin., et habetur in Decret., distinct. 47, cap. *Sicut hi : Non minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare.* Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injuste abla a. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienæ.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *F : Fur a furvo dictus est, id est, a fusco ; nam noctis utitur tempore.*

RESPONDEO dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt : — quorum primum convenit ei, secundum quod contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est, et ex hoc competit ei quod usurpet alienum. — Secundum vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio, et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam ; si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum), vel sicut persona conjuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem), non habet proprie rationem furti. — Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occulte usurpetur alienum ; et secundum hoc **propria ratio furti est ut sit « occulta acceptio rei alienæ ».**

Ad primum ergo dicendum quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo ; et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati ; et ita est in furto. — Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati ; et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum quod detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta ; et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius ; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantum ad custodiam ; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ART. 3. — Hic agitur de nomine ac definitione furti. Furtum quandoque sumitur generaliter et comprehendit rapinam; alias stricte, quatenus a rapina distinguitur. Juxta priorem significationem, furtum est injusta rei alienæ ablatio, sive occulta, sive manifesta : juxta posteriorem, definitur : occulta acceptio rei alienæ, seu occulta usurpatio rei alienæ, invito domino. — Art. 6 in resp. ad 2, recensentur tres species furti, præter simplex furtum; in jure romano, distinguitur etiam *abigeatus* seu furtum armenti aut pecoris ex pascuis alterius.

ARTICULUS IV

Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie.

Inf., art. 9, corp., et quæst. 73, art. 1, corp., et ad 2; et 2 Cor. 13.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum *occultum* et *manifestum ;* furtum enim importat occultam acceptionem ; rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum, *occultum* et *manifestum* non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 6. Sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum ; unde Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad litt. *R* quod *raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta.* Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

— Sed contra est quod Philosophus in 5 Ethic., cap. 2, in fin., distinguit furtum a rapina, ponens furtum *occultum,* rapinam vero *violentam.*

RESPONDEO dicendum quod furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, in quantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur injustum vo-

ART. 4. — Nota quod non est intentio litteræ inferre diversitatem specificam furti, et rapinæ, ex diversa dispositione mentis personæ læsæ; accidit enim peccato meo, qualitercumque læsus disponatur in mente sua : Sed ex diversa ratione objecti, circa quod versatur... secundum diversam rationem involuntarii, diversificantur injusti species : ac per hoc, acceptio injusta involuntarii per violentiam, specie distinguitur ab acceptione injusta involuntarii per ignorantiam (Cajetanus).

lens, ut probatur in 5 Ethic., cap. 9, ante med. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur in 3 Ethic., cap. 1. Et ideo **aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.**

Ad primum ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ, et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum quod finis remotus rapinæ et furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis, raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Ad tertium dicendum quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur; et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, a quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

Articulus V

Utrum furtum semper sit peccatum.

Inf., quæst. 118, art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 12, art. 4. corp.; et Mal. quæst. 10, art. 2, corp., et quæst. 15, art. 2, corp., princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim Eccli. 15, 21 : *Nemini mandavit impie agere.* Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim Exod. 12, 35 : *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi..., et exspoliaverunt Ægyptios* (1). Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt, § 18, 39, et 46, de rerum divis. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cum non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur, etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam, vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 20, 15 ; *Non furtum facies.*

Respondeo dicendum quod si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet : — primo quidem propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est, et sic furtum justitiæ opponitur, in quantum furtum est acceptio rei alienæ; — secundo ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod **omne furtum est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant; et ideo signanter dicitur Sap. 10, 19 : *justi tulerunt spolia impiorum.*

Ad secundum dicendum quod circa res inventas est distinguendum : — quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor; nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth. 13, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. — Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum, alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam homil., serm. 19, de Verb. Apost., cap. 8, a med. (et habetur 14, quæst. 5, cap. 6) : *Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti.*

Ad tertium dicendum quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum eam, vel ad ostendendum se esse innoxium; unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium injuste detentam, peccat quidem; non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem justitiam, dum ipse

---

Art. 5. — *S. Script.* Exod. 20, 15; Levit. 19, 11; Prov. 29, 24; Os. 4, 2; Matth. 19, 18; Marc. 10, 19; Luc. 18, 20; Rom. 13, 9; 1 Corint. 6, 10; Ephes. 4, 28; 1 Petr. 4, 15.

Definit. Eccl. — *Proposit. damn. ab Innoc. XI, 2 mart.* 1679 : 36. Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi. 37. Famuli et famulæ domesticæ, possunt occulte heris suis suscipere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt. 38. Non tenetur quis, sub pœna peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis.

(1) Vulgata : ... *sicut præceperat Moyses... et spoliaverunt.*

sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI

Utrum furtum sit peccatum mortale.

Locis sup., art. 1 inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. 6, 30 : *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solum pœna damni, secundum illud Exod. 22, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem..., quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicujus parvæ rei (puta unius acus, vel unius pennæ) aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

— Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum judicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. 5, 3 : *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ, quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur.* Ergo furtum est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, quæst. 24, art. 5, et 1-2, quæst. 72, art. 5, et quæst. 87, art. 3, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi ; ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde **furtum, tanquam contrarium charitati, est peccatum mortale**.

Ad primum ergo dicendum quod furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione : — primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit, art. seq. Unde subditur : *Furatur enim, ut esurientem impleat animam.* — Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum ; qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad secundum dicendum quod pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum judicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem ; et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens judicium pœna mortis, nisi ubi furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de *sacrilegio*, quod est furtum rei sacræ; et de *peculatu*, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super Joannem, tract. 50, a med., et de *plagio*, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. 21.

Ad tertium dicendum quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri ; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtive hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali ; si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII

Utrum liceat alicui furari propter necessitatem.

Inf., quæst. 110, art. 3, ad 4 ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 4, ad 2, et art. 4, quæst. 3, ad 2, et art. 5, quæst. 1, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed extra De furtis, can. 3, dicitur : *Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres.* Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, ad fin., quod *quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia*, inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suæ subveniat.

ART. 7. — Postquam tam stricto jure ostensa est iniquitas furti, disputare convenit, an aliquis sit inde excipiendus casus, saltem ubi extrema necessitas ingruit. — Vide art. 5, proposit. 36 damnat. Et de sensu hujus proposit. videri potest La Croix, lib. 3, p. 1, nº 949. — Nota bene quod in casu extremæ necessitatis, licite accipitur alienum, et non est furtum ; et ideo in tali casu non salvatur furti definitio, cum non salvetur injustitia ibidem. Unde abusiva locutio est quod licet furari in extrema necessitate; sicut non recte diceretur de judice quod ipsi licet committere homicidium.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium, cap. 7, circa med. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

— Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia, et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo **res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi.** Unde Ambrosius dicit, serm. 64 de Temp., sub fin. (et habetur in Decret., distinct. 47, cap. *Sicut hi*) : *Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis.*

Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, **committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.**

Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), **tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire,** sive manifeste sive occulte sublatis ; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, proprie loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum quod in casu similis necessitatis etiam potest quis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

ARTICULUS VIII

Utrum rapina possit fieri sine peccato.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur : quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta art. 4 hujus quæst. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est ; dicit enim Ambrosius in lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 3, circa fin.) : *Cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum ; dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam, 93, al. 48, aliquant. ante fin. : *Res falso appellatis vestras, quas nec juste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere jussi estis.* Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere possit.

3. Præterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent ; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

— Sed contra est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. 61, 8 : *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum* (1). Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

RESPONDEO dicendum quod rapina quamdam violentiam et coactionem importat per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem ; et ideo **quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, et rapinam committit,** sicut patet in latronibus. Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint justitiæ custodes, et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum justitiæ tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo ; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra justitiam. Si vero contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum quod circa prædam distinguendum est : quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per vio-

---

ART. 8. — Etsi furtum in extrema necessitate licitum sit, tamen quia rapina atrocius est crimen, videre restat, utrum et illa quoque aliquando sit licita.

S. Script. — Prov. 21, 7 et 24, 2 ; Ps. 61, 11 ; Is, 61, 8 ; 1 Corint. 5, 10 et 6, 10.

(1) Vulgata :... *in holocausto.*

lentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur; quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in lib. de Verbis Domini, serm. 19, circa princ., (et habetur cap. *Militare*, 23, quæst. 1), quod *propter prædam militare peccatum est.* Si vero illi qui prædam accipiunt, habeant bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum quod in tantum aliqui infideles res suas injuste possident, in quantum eas secundum leges terrenorum principum amittere jussi sunt; et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad tertium dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina; si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus in 4 de Civ. Dei, cap. 4, in princ.: *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?* Ezech. 22, 27, dicitur: *Principes ejus in medio ejus* (1), *quasi lupi rapientes prædam.* Unde ad restitutionem tenentur, sicut et latrones; et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

Articulus IX

Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina.

Inf., quæst. 73, art. 3, ad 2, et quæst. 116, art. 2, ad 1, et quæst. 114, art. 2, ad 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum; quod non est in rapina. Sed fraus, et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 4 et 5. Ergo furtum est gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in 4 Ethic., cap. ult., circa princ. Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinæ.

— Sed contra est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

Respondeo dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, art. 4 et 6 huj. quæst., propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo **rapina est gravius peccatum quam furtum.** Est et alia ratio, quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam; et hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum; et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

Ad tertium dicendum quod, licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum; unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUÆSTIO LXVII

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt (1) in verbis, quibus læditur proximus; — et primo de his quæ pertinent ad judicium, — secundo de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. — Primo quidem de injustitia judicis in judicando. — Secundo de injustitia accusatoris in accusando. — Tertio de injustitia ex parte rei in sua defensione. — Quarto de injustitia testis in testificando. — Quinto de injustitia advocati in patrocinando.

---

(1) Vulgata:... *in medio illius.*

Quæstio 67. — Injustitiæ quæ facto seu in personam, seu in res committitur, proxima est species illa quæ verbis fit. Hujus autem generis illa est iniquior, quæ in judiciis versari consuevit, videlicet tam judicum culpa, quam testium, reliquorumque justitiæ ministrorum. Sunt autem personæ quinque, videlicet judex, accusator, reus, testis, et advocatus, quæ quinque deposcunt quæstiones. Ex personis supradictis, judex est cujus crimina graviora existimantur. Quatuor autem in judice, sunt necessaria, scilicet judicandi potestas, veritas, forma et executionis forma: quæ quatuor articulis explicabuntur.

(1) Al., *consistit.*

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus; 2° utrum liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur ; 3° utrum judex possit aliquem juste condemnare non accusatum ; 4° utrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus.

Sup., quæst 60, art. 6; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 3, quæst. 4, et dist. 48, quæst. 1, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. 13, quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo judicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli ; quinimo ipsi erant judices populi. Ergo aliquis potest licite judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus : quinimo ipse erat *Rex regum, et Dominus dominantium.* Sed ipse exhibuit se judicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundum jura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci ; puta cum alterius est diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

— Sed contra est quod Gregorius super illud Deuter. 23 : *Si intraveris segetem*, etc., dicit (in Regist. lib. 12, epist. 31, interrogat. 9, et hab. cap. *Scriptum est*, 6, quæst. 3) : *Falcem judicii mittere non potest in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa.*

RESPONDEO dicendum quod sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. ult., ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate ; et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod **nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus, vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.**

Ad primum ergo dicendum quod Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc quod ibidem dicitur quod *suscitavit Dominus spiritum pueri junioris.*

Ad secundum dicendum quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subjicere aliorum judicio quamvis non sint eis superiores ; sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros ; et inde est quod necesse est arbitrium pœna vallari ; quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propria sponte humano judicio se subdidit ; sicut etiam et Leo papa se judicio imperatoris subdidit (1).

Ad tertium dicendum quod episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus ; nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per ordinarium juste condemnari.

ART. 1. — Nota quatuor modos, quibus aliquis alicui subditur, scilicet : 1° Ex ordinaria potestate ; 2° ex commissione; 3° ex arbitrio; 4° ratione delicti.

(1) *Leo IV nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis, causa 2, quæst. 7, cap.* Nos si incompetenter, *videre est.* (Nicolaius).

ARTICULUS II

Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.

Sup., quæst. 64, art. 6, ad 3 ; et 4 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 2, quæst. 4, ad 2, et 3 ; et Quodl. 5, art. 15, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judici non liceat judicare contra veritatem quam

ART. 2. — Includit titulus duas partes. Prior est : utrum dum evidenter nosset eum quem in vinculis tenet esse reum, non tamen legitime probatur, imo forte, legitimis testimoniis purgatur, possit eum condemnare. Et hunc sensum S. Thomas non interrogat, quia de illo nunquam dubitatum fuit id non esse licitum, quoniam forum exterius non extenditur ad crimina occulta, et occulta sunt jure, quæ secundum regulas juris probari non possunt. Alter vero sensus contrarius est, utrum dum judici palam constat eum qui legitime criminosus probatur innocentem esse, liceat illi condemnare? Triplex est sententia, et unaquæque plurimos doctores non minoris notæ defensores habet : 1° Affirmat cum S. Thoma; 2° nega cum S. Bonavent.; 3° distinguit cum S. Alphonso : in causa criminali, judex non potest condemnare innocentem, in causa civili et si agitur de pœna pecuniaria, judex judicare potest juxta allegata.

Definit. Eccl. circa præsentem materiam. — Proposit. damn. ab Alexand. VII, 24 sept. 1665 : 26. Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere, pro ferenda sententia in favorem unius pro alio. — *Proposit. damn. ab Innoc. XI, 2 Mart.* 1679 : 2. Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.

novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deuter. 17, 9: *Venies ad sacerdotes levitici generis, et ad judicem qui fuerit ilio tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem.* Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet judici judicare secundum ea quæ proponuntur et probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia *Dei judicium est*, ut dicitur Deut. 1, 17. Sed *judicium Dei est secundum veritatem*, ut dicitur Rom. 2, 2, et Isa. 11, 3, prædicitur de Christo: *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet; sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ.* Ergo judex non debet secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate; unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundum illud 1 ad Timoth. 5, 24: *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad judicium.* Si ergo judex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 13. Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo judex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit super Psalterium, scil. super Psal. 118, octonar. 20, sect. 5, circa med.: *Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et jura pronuntiat.* Sed hoc est judicare secundum ea quæ in judicio proponuntur et probantur. Ergo judex debet secundum hujusmodi judicare, et non secundum proprium arbitrium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, art. præc., et quæst. 60, art. 2 et 6, judicare pertinet ad judicem, secundum quod fungitur publica potestate; et ideo **informari debet in judicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ.** Hoc autem innotescit ei et in communi et in particulari: — *in communi* quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; — *in particulari* autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. **Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est hic supra, eas in judicando sequi.**

Ad primum ergo dicendum quod ideo præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus facienda, ut intelligatur quod judicare debent judices veritatem secundum ea quæ fuerunt (1) sibi proposita.

Ad secundum dicendum quod Deo competit judicare secundum propriam potestatem: et ideo in judicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus, et homo. Alii autem judices non judicant secundum propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum judici, sed ei et aliis, ita quod reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis), sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum judici et non aliis, vel aliis et non judici, tunc est necessaria judicis discussio.

Ad quartum dicendum quod homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia, sed in his quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS III

Utrum judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.

Opusc. 19, cap. 5, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur a justitia divina. Sed Deus peccatores judicat, etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quod deferat crimen ad judicem. Sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat. Ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet Dan. 13. Ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tanquam judex, et ipsemet sit accusator.

— Sed contra est quod, 1. ad Cor. 5, Ambrosius super illud: *Et vos inflati*, etc. (et habetur in

(1) Nicolaius, *fuerint.*

Decret., causa 2, quæst. 1, cap. *De manifesta*, exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit quod *judicis non est sine accusatore damnare ; quia Dominus Judam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime objecit.*

RESPONDEO dicendum quod judex est nterpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 4, ante med., *homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam*. Justitia autem, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 2, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod judex inter aliquos duos dijudicet ; quod quidem fit, cum unus est actor, et alius est reus. Et ideo **in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem,** secundum illud Act. 25, 16 : *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina* quæ ei objiciuntur.

Ad primum ergo dicendum quod Deus in suo judicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore, secundum illud Rom. 2, 15 : *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium* (1) ; vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Genes. 4, 10 : *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

Ad secundum dicendum quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Genes. 4 : *Vox sanguinis fratris tui*, etc., dicit Glossa interl. : *Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget.* In denuntiatione vero, sicut supra dictum est, quæst. 33, art. 7, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio ; et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo ; et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quæ quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum quod Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. præc.), et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis, et judex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 1).

(1) Vulgata : *Inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.*

ARTICULUS IV

Utrum judex licite possit pœnam relaxare.

Part. 3, quæst. 46, art. 2, ad 3 ; et 1 Sent., dist. 43, quæst. 2, art. 2, ad 5, et 4, dist. 46, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, et quæst. 2, art. 1, et quæst. 3, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod judex licite possit pœnam relaxare. Dicitur enim Jacobi 2, 13 : *Judicium sine misericordia* fiet *ei qui non facit misericordiam*. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet judex potest licite misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam ; quia *non vult mortem peccatoris*, ut dicitur Ezech. 18. Ergo etiam homo judex potest pœnitenti licite relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest, et nulli nocet. Sed absolvere reum a pœna prodest ei, et nulli nocet. Ergo judex licite potest reum a pœna absolvere.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 13, 8, de eo qui persuadet servire diis alienis : *Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies um* (1), et de homicida dicitur Deut. 19, 12 : *Morietur, nec* (2) *misereberis ejus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, art. 2 et 3 præc., duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa judicem consideranda : — quorum unum est quod ipse habet judicare inter accusatorem et reum ; — aliud autem est quod ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate.

Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum a pœna absolvere possit : — primo quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis, quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. — Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quod malefactores puniantur.

Sed tamen quantum ad hoc, differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. **Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a pœna contra leges a superiore sibi impositas.** Unde super illud Joan. 19: *Non haberes adversum me potestatem ullam,* dicit Augustinus, tract. 116, parum a med. : *Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere.* Sed **princeps, qui habet plenariam**

(1) In Vulgata hic deest *eum*.
(2) Vulgata : *non*.

potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum quod misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10, circa fin. In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam ferre.

Ad secundum dicendum quod Deus habet supremam potestatem judicandi; et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur; et ideo liberum ei est pœnam remittere; præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum quod judex si inordinate pœnam remitteret, nocumentum inferret communitati; cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur; unde Deut. 13, 11, post pœnam seductoris subditur : *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quippiam hujus rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata injuria; quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in pœna injuriantis.

QUÆSTIO LXVIII

DE PERTINENTIBUS AD INJUSTAM ACCUSATIONEM. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum homo accusare teneatur; 2° utrum accusatio sit facienda in scriptis; 3° quomodo accusatio sit vitiosa; 4° qualiter male accusantes sint puniendi.

Articulus primus

Utrum homo teneatur ad accusandum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum; quia jam ex peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti; unde dicitur Rom. 13, 8 : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur, 2, quæst. 7, videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico; quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim Prov. 11, 13 : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est* (1), *celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

— Sed contra est quod dicitur Levit. 5, 1 : *Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. 33, art. 6 et 7, et quæst. præc., art. 3, ad 2, hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est quæst. 33, art. 7; secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo **si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare**, quod pertinet ad officium accusatoris : puta cum peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem. **Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem**; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Quæstio 68. — Secunda persona in judicio est actor vel accusator. Nam nisi ille qui noxius est ab alio in judicium deferretur, nunquam ipse veniret. In accusatore autem, quatuor sunt consideranda, scilicet obligatio, forma, justitia, et pœna si injuste accuset. De quibus ideo quatuor extruuntur articuli. — Cfr. circa hanc quæst. opusculum Dominici Soto, *de Tegend. et detegend Secretis*, quæst. 5, ubi hæc, et præcipue materia articuli 1 adamussim disputantur.

Art. 1. — Describi potest accusatio : Delatio rei de crimine ad publicam vindictam facta libello. — Fide certum est accusationem judicialem esse licitam, ut patet ex jure ecclesiastico et Gen. 37, 1 Timot. 5. — Secundum jus civile modernum mutata sunt omnia, quæ olim de accusatore habebantur, quia nunc accusator generalis, publico fungitur officio.

(1) Vulgata :... *fidelis est animi, celat...*

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur ; sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum ; quinimo deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum quod subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt ; vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur 2, quæst. 7, cap. *Clericus*, et seq. ; alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum quod revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem ; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

Articulus II

Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

4 Sent., dist. 19, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, ad 4, et dist. 35, art. 3, ad 6 ; et Quodl. 21, art. 13, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Præterea, 2, quæst. 8, cap. *Per scripta*, dicitur : *Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari.* Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, 10 de Trinit., cap. 1, aliquant. a princ. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura ; præsertim cum canon dicat, quod *per scripta nullius accusatio suscipiatur.*

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

— Sed contra est quod dicitur 2, quæst. 8, cap. 1 : *Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod judex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen justitiæ ; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur a memoria, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo **rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.**

Ad primum ergo dicendum quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem et varietatem retinere ; cujus signum est quod multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus (1). Et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiamsi post modicum debeat judicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem judicii quod accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est in solut. præc. Et ideo cum dicit canon : *Per scripta nullius accusatio suscipiatur*, intelligendum est de absente qui per scripta (2) accusationem mittat ; non tamen excluditur quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum quod denuntiator non obligat se ad probandum ; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura ; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

Articulus III

Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem, quia, sicut dicitur 2, quæst. 3 (in append. Grat., post cap. 8), *calumniari est falsa crimina intendere.* Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non

---

Art. 3. — *Calumnia* est quando quis ex malitia, proximum accusat de falso crimine. *Prævaricatio* est, quando postquam cœpit accusare fraudulenter, deinde reticet ea quæ pertinent ad crimen accusatum. Est *tergiversatio*, quando accusator terga vertit, cœptam accusationem prorsus deserendo, præter juris et rationis ordinem. Quorum primo, fit injuria reo ; duobus reliquis, reipublicæ (Sylvius).

(1) Ita cum Mss. edit. omnes post Nicolaium. — Tantum codices Tarrac. et Alcan. habent : *Et interrogentur, non referent.* — Editio Rom. aliæque veteres : *Si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia*, etc. — Nicolaius : *Non referrent ea similiter post modicum tempus.*

(2) Ita ex codicibus Theologi et Nicolaius. — In cod. Alcan. legit Madalena, *ab absente qui perempta* (ut est in edit. Rom.) *vel præsumptam accusationem mittat.* — Edit. Patav., *qui per epistolam.*

semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quod *prævaricari est vera crimina abscondere*. Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 33, art. 7. Ergo videtur quod accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universum ab accusatione desistere*. Sed hoc absque injustitia fieri potest; dic tur enim ibidem, c. 8, causa 2, quæst. 3 : *Si quem pœnituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant*. Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

— Sed contra est quod ibidem dicitur (in appendice ad cap. cit.) : *Accusatorum temeritas tribus modis detegitur; aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo **in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum:** — uno modo ex eo quod aliquis injuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; — alio modo ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dum, **aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit:** *uno modo* fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem : nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua; *alio modo* totaliter ab accusatione desistendo, quod est *tergiversari*; in hoc enim quod desistit ab hoc quod cœperat, quasi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat; nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet (1) eum calumniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorupit.

(1) Ita post Garciam editi passim. — Codices, *ut non prorumpat*.

Ad secundum dicendum quod non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solum qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter: — uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; — ali modo si princeps, ad quem pertinet cura boni communis quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

ARTICULUS IV

Utrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis.

4 Sent., dist. 41, art. 5, quæst. 2, ad 1; et Quodl. 11, art. 13, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur 2, quæst. 3, cap. *Si quem pœnituerit*. Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injuste accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Nahum 1 : *Non judicabit Deus bis in idipsum*. Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii papæ (id habet Callistus II, epist. 2, cap. 5, tom. 1 Concil. Vid. Append. Grat. ad cap *Euphemium*, 2, quæst. 3) : *Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus*. Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

ART. 4. — *Talio* a *tale* dictum est; scilicet ut quisque tale patiatur, quale alteri contra jus moliebatur. Id quod Aristot. 5 Ethic., cap. 5, *repassum* appellat, secundum illud Rhadamanthi : « si quæ fecit, patiatur et ipse. » Supra quæst. 61, art. 4. — Hoc autem a pluribus sæculis fuit abrogatum.

— Sed contra est quod Adrianus I papa dicit (in Capitulari, cap. 52, tom. 6 Concil. et habetur cap. 3, quæst. 3) : *Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad judicem autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur secundum illud Exod. 21, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo **justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, a princ., in justitia non semper competit *contrapassum* simpliciter; quia multum differt an aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis.

Ad secundum dicendum quod ille qui male accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam; unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. 19, 18 : *Cumque diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum, mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*; quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur : *Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere.* Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem (1) cum adversario, facit injuriam reipublicæ; et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum quod pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit papa Gelasius : *Infamiam abolere non possumus*, intelligendum est de infamia facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus loc. cit. in arg.

(1) Ita cum Mss. plurimis editiones omnes præter Pat. an. 1712, quæ habet, *nocentis*. — In cod. Alcan obscure scribitur, ut legi possit, *confusionem*, vel, *contusionem*. — Theologi ex suis codicibus hanc lectionem conjectant : *Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem*, etc.

QUÆSTIO LXIX

DE PECCATIS QUÆ SUNT CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando, per quam condemnaretur; 2° utrum liceat alicui se calumniose defendere; 3° utrum liceat alicui judicium subterfugere appellando; 4° utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

4 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 1, quæst. 2, ad 1 et 3, e dist. 19, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, ad 5, et quæst. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus, hom. 31 super Epist. ad Hebr., a med. : *Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses.* Sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere, et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium a morte liberet; ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet a morte : quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12. Sed quod accusatus mentiatur, excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

— Sed contra, omne quod est contrarium divinæ gloriæ, est peccatum mortale, quia ex præ-

cepto tenemur *omnia in gloriam Dei facere*, ut patet 1 ad Cor. 10. Sed quod reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham : *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Josue 7, 19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod quicumque facit contra debitum justitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est, quæst. 59, art. 4. Pertinet autem ad debitum justitiæ quod aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut supra dictum est, quæst. 67, art. 1, superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo **ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit.** Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. **Si vero judex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.**

Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis secundum ordinem juris a judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur ; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum quod mentiri, ad liberandum aliquem a morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum quod ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi, tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Unde et in Psalm. 140, 4, dicitur : *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis ;* ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent.* Et Gregorius, 22, Moral, cap. 9, in princ., exponens illud Job 31 : *Si abscondi quasi homo peccatum meum*, dicit : *Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare.*

ARTICULUS II

Utrum accusato liceat calumniose se defendere.

Inf., art. 3, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere, quia, secundum jura civilia, l. *Transigere*, c. de Transactionibus, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit a legibus constitutam, ut habetur 2, quæst. 3, cap. *Si quem pœnituerit.* Non autem imponitur pœna accusato per hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Præterea, Proverb. 14, 16, dicitur : *Sapiens timet, et declinat a malo; stultus autem* (1) *transilit, et confidit.* Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

— Sed contra est quod in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur extra de Juramento calumniæ, cap. *Inhærentes*; quod non esset, si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

RESPONDEO dicendum quod **aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere : — quorum primum in aliquo casu licet;** non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere judex secundum ordinem juris : puta cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena. — **Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui.** Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas, et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam ; vel per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 4 et 5. Quorum primum est laudabile, secundum vero vitiosum. Sic ergo **reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam**

ART. 2. — Is *calumniose* se defendit, qui quando veritatem dicere tenetur, eam non dicit, sed vel tacet, vel falsum aliquid respondet, vel dolosis et fraudulentis verbis interrogationem eludit : quæ omnia sunt contra debitum, quo judici legitime interroganti obedire tenetur. Et ideo sicut ab accusatore, ita etiam a reo, solet in principio causæ exigi *juramentum calumniæ* (ut in jure dicitur) scilicet evitandæ, seu non dicendæ (Sylvius). Non est assentiendum Cajetano existimanti, omne omnino mendacium quod in judicio fit, mortale esse.

(1) Vulgata omittit *autem*.

confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta si non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. **Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere,** quia fraus et dolus vim mendacii habent; et hoc est calumniose se defendere.

Ad primum ergo dicendum quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundum divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquando peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis; quia *omnium terribilium maxime terribile est mors*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6, a med. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum; non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum quod accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, pœnam incurrit; ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat, Rom. 1, dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo; non tamen secundum leges humanas imponitur ei pœna propter rationem jam dictam in solut. præc.

Ad tertium dicendum quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

Articulus III

Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus, Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed reus appellando recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis. Sed, sicut legitur 2, quæst. 8, cap. 33, *a judicibus quos communis consensus elegerit, non licet provocare.* Ergo multo minus licet appellare a judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

— Sed contra est quod Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act. 25.

Respondeo dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare: — uno quidem modo **confidentia justæ causæ,** quia videlicet injuste a judice gravatur; et **sic licitum est appellare;** hoc enim est prudenter evadere. Unde 2, quæst. 6, cap. 3, dicitur: *Omnis oppressus libere sacerdotum, si voluerit, appellet judicium, et a nullo prohibeatur.* — Alio modo **aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur; et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum,** sicut dictum est art. præc. Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur 2, quæst. 6, cap. 27, *Omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur.*

Ad primum ergo dicendum quod potestati inferiori in tantum aliquis subjici debet, in quantum ordinem superioris servat: a quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet, puta si aliud jusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. 13 (ord. sup. illud: *Qui autem resistunt*; et est August., serm. 6 de Verb. Dom., cap. 8). Cum autem judex aliquem injuste gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas ei juste judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare secundum illud 2, quæst. 6, cap. 32: *Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur.* Nam et Apostolus, 1 Cor. 6, arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium,

---

Art. 3. — Appellatio est ab inferiori judice ad superiorem provocatio. Eam esse licitam, atque adeo licere reo judicium per appellationem declinare, quando injuste gravatur, doctrina certa est.

ita quod etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari, quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum quod æquitas juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur, et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso ; et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile, toties judices a recto judicio declinare.

Articulus IV

Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. 9, 18 : *Longe esto* (1) *ab homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis timorem mortis,* etc. Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea, Prov. 24, 11, dicitur : *Erue eos qui ducuntur ad mortem ; et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

— Sed contra, est quod dicit Apostolus ad Rom. 13, 2 : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit* (2). Sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.* Ergo peccat se defendendo.

RESPONDEO dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. — Uno modo juste, et **sic non licet condemnato se defendere ;** licitum enim est judici eum resistentem impugnare ; unde relinquitur quod ex parte ejus sit bellum injustum ; unde indubitanter peccat.

Alio modo **condemnatur aliquis injuste ;** et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech. 22, 17 : *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem.* **Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus ; nisi forte propter scandalum vitandum,** cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum quod nullus ita condemnatur quod sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur ; et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem ; tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati ; sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem justitiæ ; unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

QUÆSTIO LXX

DE INJUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homo teneatur ad testimonium ferendum ; 2° utrum duorum vel trium testimonium sufficiat ; 3° utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa ; 4° utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

Articulus primus

Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

Inf., art. 3, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in QQ. Genes., lib. 1, quæst. 26, et lib. 22 cont. Faust., cap 33, quod Abraham dicens de uxore sua : *Soror mea est,* veritatem ce-

ART. 4. — Nota quod in resp. ad 2, S. Thomas dicit quod reus juste condemnatus ad mortem, licite potest fugere ; et etiam juxta communiorem sententiam potest, carceres et vincula rumpere ut fugiat.

(1) Vulgata : *Longe abesto ab....*

(2) Vulgata : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.*

lari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb. 11, 13, dicitur : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana ; qui autem fidelis est* (1), *celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit (habetur ex Isid., lib. 3 Sentent., cap. 59; vid. cap. *Falsidicus*, de Crimine falsi) : *Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est : ille, quia prodesse non vult; hic quia nocere desiderat.*

RESPONDEO dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est : quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. **Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem juris testimonium ab eo exigitur**; puta in manifestis ; et in his de quibus infamia præcessit. — **Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis**, puta in occultis et de quibus infamia non præcessit, **non tenetur ad testificandum.**

Si vero requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est, quia si testimonium requiritur ad liberandum hominem vel ab injusta morte, seu pœna quacumque, vel a falsa infamia, vel ab aliquo damno, **tunc tenetur homo ad testificandum. — Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet** alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psalm. 81, 4 : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate ;* et Proverb. 24, 11 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* et Rom. 1, 32, dicitur : *Digni sunt morte... non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus;* ubi dicit Glossa (Ambr. in hunc. loc., apud Petrum Lombardum, in comm.) : *Consentire est tacere, cum possis redarguere.*

Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem juris, quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur; vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad secundum dicendum quod de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre : quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister ; et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea vero quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. — Quandoque enim sunt talia quæ statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando : et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. — Quandoque vero sunt talia quæ quis prodere non tenetur; unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur ; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris ; quia servare fidem est de jure naturali; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum quod operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 4, et ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ARTICULUS II

Utrum sufficiat duorum, vel trium testimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod non sufficiat duorum, vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium ; legitur enim 3 Regum 21, quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea, 2, quæst. 4, cap. 11, dicitur : *Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus ; presbyter autem cardinalis urbis Romæ, nisi sexa-*

---

(1) Vulgata :... *qui autem fidelis est animi...*

ART. 2. — Hæc sunt intelligenda de judiciis rerum graviorum. Etenim in minoribus, judices sæpe damnant ex solo satellitis vel custodis testimonio.

ginta quatuor testibus non damnabitur (1); *diaconus cardinalis urbis Romæ, nisi in viginti septem testibus non condemnabitur* (2); *subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur.* Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est; et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 17, 6 : *In ore duorum, vel trium testium peribit qui interficietur;* et infra 19, 15 : *In ore duorum vel* (3) *trium testium stabit omne verbum.*

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum in 1 Ethic., cap. 3, in princ., et cap. 7 circa fin., certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius; et ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est de jure divino et humano quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur; scilicet principio, medio et fine, unde secundum Philosophum in 1 de Cœlo, text. 2, *omne et totum in tribus ponimus.* Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore; et ideo **requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus.** Unde et Eccle. 4, 12, dicitur : *Funiculus triplex difficile rumpitur.* Augustinus autem, super illud Joan. 8 : *Duorum hominum testimonium verum est,* dicit, tract. 36, versus fin., quod *in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis.*

Ad primum ergo dicendum quod quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. 23, 2 : *Ne sequaris* (4) *turbam ad faciendum malum.* Nec tamen quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero, et pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse judex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis, et hujusmodi. — Si vero testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia; non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. — Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi; talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur; quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 1, aliquant. a princ., quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre, quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione : — primo quidem quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus; — secundo quia homines qui habent de aliis judicare, sæpe propter justitiam multos adversarios habent; unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; — tertio quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ, et auctoritati : quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

---

(1) Ita communis. — Al., *nisi quadraginta quatuor* (quod habent codices passim in textu, et textus modernus Decreti, et Ivo Carnotensis parte 6, cap. 334) *testibus non deponatur.*

(2) Al., *in viginti octo,* item *triginta sex.* — In edit. Nicolai typographico errore sic : *Presbyter autem cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus non condemnabitur; subdiaconus,* etc., aliis omissis.

(3) Vulgata :... *aut.*

(4) Vulgata, *non sequeris.*

ARTICULUS III

Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in Regist. lib. 11, epist. 56, a med., et habetur 2, quæst. 1, cap. *In primis : Quod autem dicitur a servis suis accusatus episcopus, sciendum est quia audiri minime debuerunt.*

RESPONDEO dicendum quod testimonium, sicut dictum est art. præc., non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo **quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax**. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus ; — quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt ; — quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus ; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis et domesticis ; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod **testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpa.**

Ad primum ergo dicendum quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quam ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium ; dummodo non vergat in periculum alterius ; quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud 1 Joan. 4, 1 : *Nolite credere omni spiritui.*

Ad tertium dicendum quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, et ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum jura.

ARTICULUS IV

Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest, et nulli nocet, est officiosum ; quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem a morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum a teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 19, 5 : *Falsus testis* (1) *non erit impunitus.*

RESPONDEO dicendum quod **falsum testimonium habet triplicem deformitatem.** — Uno modo **ex perjurio**, quia testes non admittuntur nisi jurati, **et ex hoc semper est peccatum mortale.** — Alio modo **ex violatione justitiæ ; et hoc modo est peccatum mortale in suo genere,** sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. 20, 16 : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium :* non enim contra aliquem facit qui eum ab injuria facienda impedit, sed solum qui ei suam justitiam tollit. — Tertio modo **ex ipsa falsitate,** secundum quod omne mendacium est peccatum ; **et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.**

Ad primum ergo dicendum quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est ; sed dubium de-

---

ART. 4. — Quæstio hæc, secundum triplicem gradum absurditatis quæ in falso testimonio accidere consuevit, tribus conclusionibus dissolvitur. Consideratur enim et secundum sacrilegium perjurii, et secundum judicii injustitiam, et secundum falsitatem dicti.

(1) Vulgata : *Testis falsus.*

bet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens : quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum quod injustum judicium non est judicium, et ideo ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex juramento violato.

Ad tertium dicendum quod homines maxime abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima ; inter quæ est perjurium ; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum ; et ideo ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI

DE INJUSTITIA QUÆ FIT IN JUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum ; 2° utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati ; 3° utrum advocatus peccet injustam causam defendendo ; 4° utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

Inf., art. 4, corp., et ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. 23, 5 : *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit in quadam hom. (9 in Evang., ad. fin.) : *Habens intellectum, curet omnino ne taceat ; habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat ; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur ; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat ; talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit.* Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur ; quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, Matth. 25. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

— Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo, quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

RESPONDEO dicendum quod cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis operibus misericordiæ dictum est, quæst. 32, art. 5 et 6. Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 28, *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur.* — Dicit, *pro locorum opportunitatibus*, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat ; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. 23, 4 : *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum.* — Addit autem, *et temporum*, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere ; sed sufficit si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur 1 Joan. 3, 17 : *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo ?* — Subdit autem, *vel quarumlibet rerum*, quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud 1 ad Timoth. 5, 8 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit.*

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantum necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri ; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appa-

---

ART. 1. — Quoniam gratis pauperibus patrocinari unum est eleemosinarum genus, perinde respondendum est ac de aliis misericordiæ officiis. — Is qui vel Actori, vel Reo in judiciis consilium præbet, ejusque partem tuetur appellatur *Advocatus* : dicitur etiam causæ *Patronus* ; ejus actio *Patrocinium*, vel *Advocatio* aut *Postulatio*. Ex eo quod dicitur in titulo quæstionis *in judicio*, a ratione advocati excluditur, qui privatim juvat actorem vel reum consilio ; ac proinde qui prohibitus est advocare, non censetur prohibitus domi consulere, etiam per allegationes jurium in scriptis datas.

reat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. **Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis ;** alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et **idem dicendum est de medico quantum ad curationem pauperum.**

Ad primum ergo dicendum quod quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur, et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare servata opportunitate locorum et temporum, et aliarum rerum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quæ est dicta.

ARTICULUS II

Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi.

Inf., quæst. 188, art. 3, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est art. præc. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

— Sed contra est quod 3, quæst. 7, cap. *Infames*, multæ personæ arcentur ab officio postulandi.

RESPONDEO dicendum quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione : — uno modo propter *impotentiam ;* — alio modo propter *indecentiam.* — Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu; indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. **Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam,** eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes, vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere, et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. **Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis. — Decentia autem hujus officii exercendi tollitur dupliciter :** *uno modo* ex hoc quod aliquis est rebus majoribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in judicio seculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. *Alio modo* propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius justitiæ patronus existat qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati. Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc **hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati.** Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum quod ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes ocere.

Ad secundum dicendum quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam vero, quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum quod non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III

Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

ART. 3. — In causis *criminalibus* advocatus semper potest reum defendere, seclusis fraudibus et mendaciis.

Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur 2, quæst. 3, in append. Grat. ad cap. *Si quem pœnituerit.* Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitia utatur ad justam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quam injustam causam defendendo : quia hoc (1) est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti ; sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

— Sed contra est quod dicitur ad regem Josaphat, 2 Paralip. 19, 2 : *Impio præbes auxilium..., et idcirco iram Domini mereberis.* Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

RESPONDEO dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens ; et Apostolus dicit Rom. 1, 32, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Unde et supra dictum est, quæst. 62, art. 7, quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur. Unde **si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. — Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest.**

Ad primum ergo dicendum quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam ; advocatus autem suscipiens causam injustam, injuste lædit eum contra quem injuste patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 3, militi vel duci exercitus licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de bellicis Offic.*, a med., et lib. 3 *de Fortitud.*, circ. med. Unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus ; non autem licet ei aliqua falsitate uti.

(1) Verba, *hoc* et *illud* esse transposita, monent Theologi, ut *hoc* ad primum, *illud* ad secundum referatur.

ARTICULUS IV

Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Opusc. 19, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundum illud Lucæ 14, 12 : *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos... neque vicinos divites, ne forte et* (1) *ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio.* Sed præstare patrocinium causæ alicujus, pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad judicinm concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis et persona testis. Sed secundum Augustinum ad Macedonium, epist. 54, inter med. et fin., *non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium.* Ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

— Sed contra est quod Augustinus dicit ibid., quod *advocatus licite vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium.*

RESPONDEO dicendum quod quæ quis non tenetur alteri exhibere, juste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo **si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra justitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad**

(1) Vulgata : ... *ne forte te et ipsi reinvitent.*

sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum, et negotiorum, et laboris, et consuetudine patriæ. — **Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra justitiam.** Unde Augustinus dicit ad Macedonium, loc. sup. cit., quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent.*

Ad primum ergo dicendum quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere; sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum quod etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali; et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere; alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum quod judex et testis communes sunt utrique parti, quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo judicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur, quia *nemo militat stipendiis suis unquam,* ut dicitur 1 ad Corinth. 9, 7. Sed advocatus alteram partem tantum defendit; et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII

DE INJURIIS VERBORUM, QUÆ INFERUNTUR EXTRA JUDICIUM, ET PRIMO DE CONTUMELIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium: — et primo de contumelia; — secundo de detractione; — tertio de susurratione; — quarto de derisione; — quinto de maledictione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° quid sit contumelia; 2° utrum omnis contumelia sit peccatum mortale; 3° utrum oporteat contumeliosos reprimere; 4° de origine contumeliæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contumelia consistat in verbis.

Inf., quæst. 73, art. 1; et Ps. 53; et Rom. 1, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoratio quæ fit verbis, dicitur *convicium* vel *improperium.* Sed contumelia videtur differre a convicio et ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

— Sed contra, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Jerem. 20, 10: *Audivi contumelias in circuitu* (1). — Ergo contumelia est in verbis.

RESPONDEO dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter. — Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium deho-

---

QUÆSTIO 72. — Quæri potest cur inter cætera verborum peccata, S. Thomas non recensuit *murmurationem?* Quia reducitur ad cæteras verborum injurias, tanquam imperfectum ad aliquid perfectum: ita ut si fiat causa diminuendi honorem alterius, pertineat ad contumeliam: si causa incutiendi ruborem, ad irrisionem: si animo solvendi amicitiam, ad susurrationem: si voluntate lædendi famam, ad detractionem. Murmuratio namque, cum potius consistat in sono vocis, quam in verbis articulatis, manifeste significat aliquid imperfectum: et si paulo generalius sumatur, prout etiam in verbis consistit, fere idem est vel cum detractione, vel cum alio ex vitiis dictis in his quæstionibus, originem habens ex inobedientia, impatientia, præsumptione et similibus. — Definiri autem potest *murmuratio:* Clancularia, vel submissa oblocutio injuste querulantis. — Quando sit peccatum mortale, quando veniale, ex his quæ de cæteris vitiis dicenda sunt, petendum est (Sylvius).

S. Script. de murmuratione. — Exod. 16, 8; Num. 11, 1; Ps. 105, 25; Sap. 1, 11; Joan. 6, 41; 1 Corint. 10, 10; Philip. 2, 14; 1 Petr. 4, 9; Jud. 16.

ART. 1. — Contumelia, quantum ad rationem etymologicam, quasi tumens verbis injuriæ dicta putatur. Describitur autem inhonoratio qua aliquis, id, quod est contra honorem alterius deducit in notitiam ejus et aliorum. — Tribus modis accidere solet contumelia: 1° Si quis alteri in faciem objiciat defectus verbis apertis; 2° si scripto vel famoso libello; 3° si in absentia cum intentione ut resciat. — In resp. ad 3, observa distinctionem contumeliæ a convicio et improperio: a convicio differt sicut a genere; ab improperio ut species a specie (Cfr. Sylvius).

S. Script. — Prov. 10, 18; Sap. 9, 19; Jerem. 20, 10; Matth, 5, 22; Rom. 1, 30; 1 Timot. 1, 13.

(1) Vulgata: *Audivi contumelias multorum et terrorem in circuitu.*

norat, cum privat eum excellentia, propter quam habebat honorem, quod quiden fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est, quæst. 64, 65 et 66.

Alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus et aliorum et hoc proprie pertinet ad contumeliam ; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 3, circ. med., *omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur.* Et ideo **contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit**; unde Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. C, quod *contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et tumet verbis injuriæ.* — Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quod **contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur**. Unde Rom. 1, super illud : *Contumeliosos superbos*, dicit Glossa interl. quod *contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt.*

Ad primum ergo dicendum quod verba secundum sui essentiam, id est, in quantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. In quantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre : inter quæ unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis ; et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur, injuste contra reverentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum quod in tantum aliquis aliquem factis dehonorat, in quantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus; quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species de quibus supra dictum est, quæst. 64, 65 et 66 ; secundum vero pertinet ad contumeliam, in quantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex, scilicet — defectus culpæ, qui repræsentatur per verba *contumeliosa ;* — et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per *convicium*, quia vitium consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis ; unde si quis alicui injuriose dicat, eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam ; si quis autem dicat alteri, quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. — Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam ; et hoc fit per verbum *improperii ;* quod proprie est quando aliquis injuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. 20, 15 : *Exigua dabit, et multa improperabit.* Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS II

Utrum contumelia, sive convicium sit peccatum mortale.

Inf., quæst. 158, art. 5, ad 3; et 1 Cor. 15, lect. 7; et Gal. 3 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia, vel convicium non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed conviciari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 8. Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis ; qui tamen convicia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo, qui ad Galatas 3, 1, dixit : *O insensati Galatæ!* et Dominus dicit Lucæ ult., 25 : *O stulti, et tardi corde ad credendum !* Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est 1-2, quæst. 88, art. 4 et 6. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale ; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

— Sed contra, nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. 5, 22 : *Qui dixerit fratri suo, Fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ergo convicium, vel contumelia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, verba, in quantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed in quantum significant aliquid; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo **in peccatis verborum maxime conside-**

ART. 2. — Pro resp. ad 3, tenendum est peccatum ex genere sive objecto suo mortale, variis ex causis posse esse veniale, ut dicitur supra 1. 2. quæst. 88, art. 2 et 3.

randum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. — Cum ergo convicium, seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere **convicium vel contumeliam; et hoc est peccatun mortale non minus quam furtum vel rapina**; non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. — **Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter,** in quantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia; **unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato.** In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convicium quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem proferretur; et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens graviter lædat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causa delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum quod sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare causa disciplinæ, ita etiam causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere; et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, et Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus in libro 2 de Sermone Domini in onte, cap. 19, circa fin., *raro et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ; in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus.*

Ad tertium dicendum quod cum peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi, puta cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS III

Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Inf., quæst. 73, art. 4, ad 1; et Opusc. 19, c. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convicíantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur; unde dicitur Proverb. 26, 10: *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat.* Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud Rom. 12, 19: *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundum illud Chrysostomi, hom. 22 in epist. ad Rom., a med., et hom. 43 in Matth. a med.: *Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam.* Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 37, 13: *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates;* et postea subdit: *Ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.*

RESPONDEO dicendum quod sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19, ante med., exponit illud præceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam;* ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu: quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cum suscepisset alapam, dixit: *Quid me cædis?* ut habetur Joan. 18, 23. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. **Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit. — Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo**: *primo* quidem propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de cætero talia non attentet, secundum illud Prov. 26, 5: *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens* (1) *videatur; alio* modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius

(1) Vulgata: ... *ne sibi sapiens esse videatur.*

dicit super Ezech., hom. 9, circa med., *Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant.*

Ad primum ergo dicendum quod audaciam conviciantis contumeliose debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. 26, 4 : *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris* (1).

Ad secundum dicendum quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum quod si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. 8, 4: *Non liliges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.*

Articulus IV

Utrum contumelia oriatur ex ira.

Inf., quæst. 73, art. 3, ad 3, et quæst. 158, art. 7, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Prov. 11, 2 : *Ubi superbia, ibi contumelia* (2). Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, Prov. 20, 3, dicitur : *Omnes stulti miscentur contumeliis.* Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est quæst. 46, art. 1 : ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur; gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

— Sed contra est quod Gegorius, 31 Moralium, cap. 17, a med., dicit quod *ex ira oriuntur contumeliæ.*

RESPONDEO dicendum quod cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo **contumelia maxime oritur ex ira.**

Ad primum ergo dicendum quod contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo. Et ideo non directe contumelia oritur ex superbia; disponit tamen superbia ad contumeliam, in quantum illi qui se superiores æstimant, facilius alios contemnunt, et injurias eis irrogant; facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum, in 7 Ethic., cap. 6, in princ., *ira non perfecte audit rationem;* et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum, in 2 Rhetor., cap. 4, ad fin., *iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens.* Et ideo contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

QUÆSTIO LXXIII

DE DETRACTIONE. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de detractione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit detractio; 2° utrum sit peccatum mortale; 3° de comparatione ejus ad alia peccata; 4° utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

Articulus primus

Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba.

Inf. quæst. 74, art. 1, et quæst. 75, art. 1, corp.; et Rom. 1, lect. 7

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit *denigratio alienæ famæ per occulta*

(1) Vulgata :... *ne efficiaris ei similis.*
(2) Vulgata : *Ubi fuerit superbia, ibi erit et contumelia.*

ART. I. — Contumelia et detractio per se differunt ex objecto. *Contumelia* est injuria quæ fit contra honorem alterius; *Detractio* autem est famæ læsio. *Honor* autem est reverentia alicui propter aliquam excellentiam, ac potissimum propter virtutem exhibita. *Fama* est illæsæ dignitatis status, vita et moribus comprobatus; seu, est clara illa notitia quam alii de nobis habent. — In resp. ad 3 nota septem modos quibus famæ splendor minuitur, quatuor nimirum directe, et tres indirecte. Octavum autem auctores addere solent, scilicet cum aliquis alium maligne laudat, quæ quidem vafricies, infamiæ modus est non infimus. — Detractio fit *per verba*, quod non ita presse accipiendum est, quasi de verbis proprie dictis tantum intelligatur; sed de omni eo quod verbis æquipollet v. g. gestus, scriptura et etiam silentium. — Jacobus Illsung his versibus enuntiavit modos detractionis :

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,
Qui negat, aut imminuit, reticet, laudatque remisse.

S. Script. — Num. 12, 8; Psalm. 70, 13; Sap. 1, 11; Prov. 4, 24 et 24, 9-21; Eccle. 10, 11; Job. 6, 25; Rom. 1, 30; 2 Corint. 12, 20; 1 Petr. 2, 1; Jac. 4, 11.

Definit. Eccles. — *Proposit. ab Innoc. XI damn* : 43. Quidni nonnisi veniale sit, detrahentis auctoritatem ma-

verba, ut a quibusdam definitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius; nec debet poni in ejus definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem dinigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 10, 11 : *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Ergo occulte mordere famam alicujus est detrahere.

RESPONDEO dicendum quod sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, *manifeste* quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata, *occulte* autem, sicut in furto et dolosa percussione, ita etiam **verbo aliquis dupliciter aliquem lædit** : — uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1; — alio modo **occulte, et hoc fit per detractionem**. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere; unde non directe infert detrimentum honori, sed famæ, in quantum hujusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quod **detractio differt a contumelia dupliciter**: — uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte; — alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

Ad primum ergo dicendum quod involuntariis (1) commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati *occultum et manifestum*, quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 4, et 1-2, quæst. 6, art. 5 et 8.

Ad secundum dicendum quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est; quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte : — directe quidem quadrupliciter : *uno* modo, quando falsum imponit alteri; *secundo*, quando peccatum adauget suis verbis; *tertio*, quando occultum revelat; *quarto*, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. — Indirecte autem, *vel* negando bonum alterius, *vel* malitiose reticendo, *vel* minuendo.

ARTICULUS II

Utrum detractio sit peccatum mortale.

Locis sup., art. 1, inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est art. præc., ad 3, ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Prov. 24: *Cum detractoribus non commiscearis*, dicit Glossa (ord. Rab. super illud : *Hæc quoque sapientibus*) : *Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum.* Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus, in hom. de Igne purgatorio, quæ est 41 de sanctis, ante med., inter peccata minuta ponit, *quando cum omni facilitate, vel temeritate maledicimus;* quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

— Sed contra est quod Roman. 1, 30, dicitur : *Detractores Deo odibiles;* quod ideo additur, ut dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.), *ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 72, art. 2, peccata verborum ma-

---

gnam sibi noxiam, falso crimine elidere? 44. Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia.

(1) Ita communiter. — An, *in voluntariis*? Vide sup. quæst. 65, art. 4, arg. 3.

xime sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicujus. Unde ille per se loquendo detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. 41, 15 : *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni, et pretiosi*(1). Et ideo **detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. — Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solum materialiter, et quasi per accidens.** Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale ; nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus lædat, et præcipue in his quæ pertinent ad honestatem vitæ : quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. — Et **tenetur aliquis ad restitutionem famæ**, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est, quæst. 62, art. 2, cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est in corp. art., et quæst. 68, art. 1.

Ad secundum dicendum quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit *pene*, tum quia *stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis ;* tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur, quia, ut dicitur Jacobi 3, 2 : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

ARTICULUS III

Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud Psalm. 108: *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Glossa (ord. Aug.) : *Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas credituorum interficiunt, quam qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt.* Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia ; quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quam adulterium ; quod tamen inter alia peccata, quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium, 31 Moral., cap. 17, a med. Sed invidia est majus peccatum quam ira. Ergo et detractio est majus peccatum quam contumelia; et sic idem quod prius.

4. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis ; dicit enim Gregorius in Regist., lib. 8, epist. 45, ante med. : *Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant ?* Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

— Sed contra, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi ; adulterium autem, homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

RESPONDEO dicendum quod **peccata quæ committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quæ proximo inferuntur,** quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homici-

(1) Vulgata :... *thesauri pretiosi et magni.*

dium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam; consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur Prov. 22, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ*. Et ideo **detractio secundum suum genus est majus peccatum quam furtum; minus tamen quam homicidium vel adulterium. — Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. — Per accidens** autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat, si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate, vel incautela; et secundum hoc **peccata locutionis habent aliquam levitatem,** in quantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum quod illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, in quantum habet majorem contemptum proximi; sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est, quæst. 66, art. 9. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, in quantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I (quæ est 1 ad Jacob., inter med. et fin., ut refertur in Decr., dist. 1, de Pœn., cap. *Homicidiorum*) dicitur *detractores esse homicidas*, scilicet occasionaliter, quia *qui odit fratrem suum homicida est*, ut dicitur 1 Joan. 3, 15.

Ad tertium dicendum quod ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, ad fin. Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia; quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum quod quia *homo* (1) *lætatur in sententia oris sui*, ut dicitur Prov. 15, 23, inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare, et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

Articulus IV

Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. 9, circa med.): *Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat.* Ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, Eccli. 4, 30, dicitur: *Non contradicas verbo veritatis ullo modo*. Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est, artic. 1 hujus quæst., ad 3. Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem illorum contra quos detrahitur; dicit enim Pius papa, in appendice ad cap. *Oves* 6, quæst. 1: *Nonnunquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet.* Ergo aliquis non debet detractores impedire.

— Sed contra est quod Hieronymus dicit, epist. 2 ad Nepotian., vers. fin.: *Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.*

Respondeo dicendum quod secundum Apostolum ad Rom. 1, 32, *digni sunt morte, non solum qui* peccata *faciunt, sed etiam qui facientibus* peccata *consentiunt*. Quod quidem contingit dupliciter: — uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; — alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, cum resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem.

Dicendum est ergo quod **si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. — Et si quidem inducat eum ad detra-**

---

(1). Vulgata: *Lætatur homo in...*

hendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens et quandoque magis, unde Bernardus dicit, lib. 2 de Consid., cap. 13, in fin. : *Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim.* — **Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter.** Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere ; vel propter aliquod periculum consequens ; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est, quæst. 19, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones proprie loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 2. Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire ; et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est, in corp., et quæst. 72, art. 3. Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famæ alterius ; et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deuter. 22.

Ad secundum dicendum quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, et maxime si sciat verum esse quod dicitur ; sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displicet per tristitiam faciei, quia, ut dicitur Prov. 25, 23, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.*

Ad tertium dicendum quod utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus, vel oppressoribus aliorum ; quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO LXXIV

DE SUSURRATIONE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de susurratione ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione ; 2° quod horum sit gravius.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.

Inf., quæst. 75, art. 1, corp.; et Rom. 1, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus in lib. 10 Etymol., ad litt. S : *Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo.* Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

2. Præterea, Levit. 19, 16, dicitur : *Non eris criminator, nec susurro in populis.* Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

3. Præterea, Eccli. 28, 15, dicitur : *Susurro et bilinguis maledictus erit.* Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor ; quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor. — Sed contra est quod Rom. 1, super illud, *Susurrones, detractores*, dicit Glossa interl. : *Susurrones inter amicos discordiam seminantes : detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.*

RESPONDEO dicendum quod **susurro et detractor in materia conveniunt, et etiam in forma**, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit ; propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccli. 5, super illud : *Non appelleris susurro*, dicit Glossa (interl. Rab.), *id est, detractor.* — **Differunt autem in fine** ; quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama ; susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam in arg. *Sed cont.*, et per illud quod dicitur Prov. 26, 20 : *Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt* (1). Et ideo susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. 28, 11 : *Vir peccator conturbabit* (2) *amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam.*

Ad primum ergo dicendum quod susurro, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere ; in hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud

---

ART. 1. — *Susurratio* a *susurro* dicitur, et ipsa sui originatione significat sermonem secretum, mussitando, susurrandoque alicui instillatum. Strictius autem definitur : secreta oblocutio, qua hoc agitur, ut vera inter aliquos amicitia dissolvatur. Nota vocem *vera*, quia non agitur de illis qui in malo conjuncti sunt.

S. *Script.* — Levit. 19, 16 ; Ps. 40, 8 ; Eccli. 5, 16, et 21, 31 et 28, 15 ; Prov. 6, 16 et 26, 22 ; Rom. 1, 29 ; 2 Corint. 12, 20.

(1) Vulgata :... *conquiescent.*

(2) Vulgata :... *turbabit.*

quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, in quantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum quod criminator differt a susurrone et a detractore, quia criminator est qui publice crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio, propter quod dicitur Eccli. 28, 15 : *Susurro et bilinguis maledictus*, et subditur : *Multos enim turbavit pacem habentes.*

Articulus II

Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio

Mal., quæst. 10, art. 3, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama ; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos, quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum, unde contra quemdam dicitur 2 Paralip. 19, 2 : *His qui oderunt Dominum amicitia jungeris.* Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

3. Præterea, Jacobi 4, 11, dicitur : *Qui detrahit fratri suo* (1)... *detrahit legi*, et per consequens Deo, qui est legislator ; et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est, quæst. 20, art. 3, et 1-2, quæst. 73, art. 3. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 5, 17 : *Denotatio pessima super bilinguem ; susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, et 1-2, quæst. 73, art. 8, peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto majus est, quanto majus est bonum quod tollitur. Inter cætera vero exteriora bona præeminet amicus, cum *sine amicis nullus vivere possit*, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 1, in princ. Unde dicitur Eccli. 6, 15 : *Amico fideli nulla est comparatio.* Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo **susurratio est majus peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia** ; quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in 8 Ethic., cap. 8, Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali objecto, et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum quod ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, in quantum contemnit præceptum de dilectione proximi ; contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est quia *Deus dilectio est* (1), ut dicitur 1 Joan. 4, 16, et propter hoc dicitur Proverb. 6, 16 : *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordias.*

QUÆSTIO LXXV

De derisione. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de derisione; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur; 2° utrum derisio sit peccatum mortale.

Articulus primus

Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis

(1) Vulgata omittit *suo.*

Art. 1. — *Derisio* est vitium quo quis vel cachinnis vel verbis per modum ludibrii nititur alteri ruborem incutere; unde patet quod a dictis vitiis fine, objectoque formali distinguitur. Si incutiatur verbis vel cachinnis vocatur *derisio*; si naso rugato, *subsannatio* ; si factis aliis, *illusio.*

S. Script. — Job. 12, 4; Ps. 21, 8; Prov. 9, 7 et 12, 29 et 14, 2 et 22, 10; Sap. 5, 3 ; Luc. 8, 53 et 23, 35.

(1) Vulgata : *Deus charitas est.*

distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata; quæ si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum a præmissis.

— Sed contra est quod derisio fit ludo, unde et *illusio* nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 72, art. 2, peccata verborum præcipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis; et ideo **secundum diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur.** — Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur, erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam **peccatum derisionis distinguitur a præmissis peccatis.**

Ad primum ergo dicendum quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, id est, verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa (interl. Aug.), super illud psal. 2, 4: *Qui habitat in cœlis irridebit eos.* Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione; est enim erubescentia *timor dehonorationis*, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15.

Ad secundum dicendum quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundum illud 2 ad Corinth. 1, 12: *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Unde e converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, et fama; et ad hoc contumeliosus et detractor, turpia de alio dicunt; apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quamdam confusionem et erubescentiam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum quod securitas conscientiæ et quies illius magnum bonum est, secundum illud Proverb. 15, 15: *Secura mens quasi juge convivium.* Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II

Utrum derisio possit esse peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati, agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde et *delusio* nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale; alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter; dicit enim Isidorus (lib. 2 de sum. Bono, cap. 16, in princ.), quod *irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet.* Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale; quia, sicut Gregorius dicit in Moral. lib. 31, cap. 9, ante med., *per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est hominem justum, et ascensorem, id est Deum.* Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio; quia majus est facere aliquid serio quam joco. Sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 3, 34: *Ipse deridet* (1) *illusores.* Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psal. 2, 4: *Qui habitat in cœlis, irridebit eos.* Ergo derisio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis, vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo ratione personæ. **Cum autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus.— Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ,** sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus;

(1) Vulgata, *deludet.*

sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum; sed sit quasi pro ludo habendum. Et **sic derisio est peccatum mortale, et gravius quam contumelia,** quæ similiter est in manifesto; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. — Et secundum hoc **illus o est grave peccatum, et tanto gravius, quanto major reverentia debetur personæ quæ illuditur.**— Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundum illud Isa. 37, 23: *Cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam?* et postea subditur : *Ad sanctum Israel.* — Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur Proverb. 30, 17: *Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ.* — Deinde justorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur Job 12, 4: *Deridetur justi simplicitas;* quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Gregorii, lib. 20 Moral., cap. 15, parum ante med. : *Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt.*

Ad primum ergo dicendum quod ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, in quantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, sed dispositive et imperfecte (1).

Ad tertium dicendum quod derisio secundum suam rationem levius aliquid est quam detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum; quandoque tamen habet majorem contemptum quam contumelia, ut supra dictum est, in corp. art., et tunc est grave peccatum.

QUÆSTIO LXXVI

DE MALEDICTIONE. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de maledictione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum licite possit aliquis maledicere homini; 2° utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ; 3° utrum maledictio sit peccatum mortale; 4° de comparatione ejus ad alia peccata.

(1) Ita cum codicibus Alcan. Camer., et Paris. Nicolaius. — Al., *dispositive, vel interpretative.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum liceat maledicere aliquem.

4 Sent., dist. 28, quæst. 2, art. 1; et Virt. quæst. 2, art 8, ad 10, et 15; et Ps. 5; et Rom. 11 et 12, lect. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur 2 ad Cor. 13. Sed ipse præcepit Rom. 12, 14: *Benedicite, et nolite maledicere.* Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. 3, 82: *Benedicite, filii hominum, Domino.* Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei, et maledictio hominis, ut probatur Jacobi 3. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maxime subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur enim Eccli. 21, 30: *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam.* Ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Præterea, Num. 23, super illud: *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus?* dicit Glossa (ord. Orig. hom. 15 in Num., parum a med.): *Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus.* Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

— Sed contra est quod Deut. 27, 26, dicitur: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus!* Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur 4 Reg. 2.

ART. 1. — Maledictio sive maledictum, hic accipitur, pro imprecatione mali quatenus malum est; quomodo maledicus dicitur, qui sibi vel alteri optat malum, intendens malum ipsum. — Ad rectam interpretationem S. Scripturæ nota quod quæ ibi leguntur sub forma maledictoria, non vere et per se sunt maledictiones, sed uno ex sequentibus modis debent accipi: 1° Sunt malorum prædictiones (August. l. 1 de serm. Dom. cap. 1; et S. Thom. hic corp. et quæst. 25 art. 6, ad 3 et quæst. 83, art. 8 ad 1). 2° Sunt veræ optationes malorum, non quatenus mala homini, sed quatenus apud Deum justa; (v. g. 4 Reg., cap. 1 et 2; vide Greg. l. 4 Moral. c. 5, 6 et S. Thomas hic et quæst. 25 et quæst. 158, art. 2). 3° Sunt optationes malorum temporalium, quatenus ea futura sunt utilia. 4° Non contra homines diriguntur, sed contra regnum peccati (quæst. 25, art. 6 et quæst. 83, art. 8) 5° Sunt conformationes voluntatis humanæ ad divinam, vel circa pœnas vitæ, vel circa damnationem (Cfr. Sylvius).

RESPONDEO dicendum quod maledicere idem est quod malum dicere. *Dicere* autem tripliciter se habet ad id quod dicitur : — Uno modo per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo : et sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem ; unde quandoque maledici *detractores* dicuntur. — Alio modo *dicere* se habet ad id quod dicitur, per modum causæ ; et hoc quidem primo et principaliter competit Deo quia omnia suo verbo fecit, secundum illud Ps. 32, 9 : *Dixit, et facta sunt ;* consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum : et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. — Tertio modo ipsum *dicere* se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur ; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud, se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 20, art. 3. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. **Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, in quantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum, et hoc est maledicere, per se loquendo. — Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum** ; nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.

Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni : — quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licite maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri ; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut et prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licet hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. — Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis ; puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum ; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum quod in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est et a Deo, nec eam maledicere licet ; culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job 3, 8 : *Maledicant ei qui maledicunt diei.* Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum ; et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum præsentis culpæ.

ARTICULUS II

Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere.

Inf., art 4, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non licet creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipue videtur esse licita, in quantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est art. præc., ad 4. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora, aut est transiens, sicut tempora. Sed, sicut Gregorius dicit in 4 Moral., cap. 2, circ. med., *otiosum est maledicere non existenti, vitiosum vero si existeret.* Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

— Sed contra est quod Dominus maledixit ficulneæ, ut habetur Matth. 21, et Job maledixit diei suo, ut habetur Job 3.

RESPONDEO dicendum quod benedictio vel maledictio proprie ad illam rem pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturæ. **Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt.** Ordinantur autem ad eam multipliciter : — uno quidem modo per modum subventionis, in quantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati ; et hoc modo Dominus homini dixit Genes. 3, 17 : *Maledicta terra in opere tuo*, ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod ha-

betur Deuter. 28, 5 : *Benedicta horrea tua;* et infra 17 : *Maledictum horreum tuum.* Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem, lib. 4 Moral., cap. 3, in fin., et cap. 4. — Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis ; et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Judææ. — Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci; et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes pœnalitates ; et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur 2 Reg. 1, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. — **Maledicere autem rebus irrationalibus, in quantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ; — maledicere autem eis secundum se consideratis est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus III

Utrum maledicere sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homilia de Igne purgatorio (quæ est 41, de SS., ante med.), numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter (1) esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quam maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

— Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud 1 ad Cor. 6, 10 : *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita **secundum suum genus est peccatum mortale, et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur.** Unde dicitur Levit. 20, 9 : *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.*

Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, **vel etiam propter affectum** ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert, quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 2.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus IV

Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judæ 9, quod *cum Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ;* et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam interl. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 3. Sed maledictio est par peccato homicidii : dicit enim Chrysostomus super Matth., hom. 20, vers. fin. : *Cum dixeris : Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs.* Ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solum significat malum jam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

— Sed contra est quod detractio non potest bene fieri ; maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst. Ergo gravior est detractio quam maledictio.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo habitum est, quæst. 48, art. 5, duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est, art. 6. Unde dicere malum culpæ pejus est quam dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem et etiam derisorem pertinet dicere malum culpæ ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi ; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solum enuntiando ; per maledictionem vero dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, in quantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur ; gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, cæteris paribus.

(1) Abest *universaliter* a Nicol.

Unde **detractio secundum communem rationem gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens; — maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus.** Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum quod maledictio creaturæ, in quantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiæ; non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est art. præc., maledictio uno modo includit desiderium mali; unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida; differt tamen in quantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

QUÆSTIO LXXVII

DE FRAUDULENTIA, QUÆ COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes; — et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus; — secundo de usura, quæ fit in mutuis. — Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur a rapina, vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° de injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat; 2° de injusta venditione ex parte rei venditæ; 3° utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ; 4° utrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere quam emptum sit.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat.

4 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 1, quæst. 3, corp., et quæst. 2, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat.

QUÆSTIO 77. — Cur B. Thomas, tractaturus de peccatis injustitiæ, quæ in emptionibus et venditionibus committuntur, hunc titulum præfigat: « De fraudulentia quæ committitur in emptionibus, etc. » cum in aliis injustitiæ peccatis pertractandis, non similiter dederit titulum dicens: « De fraudulentia furti, rapinæ etc. » ? Obvia ratio esse potest: Quia communis modus quo per injustitiam peccatur, in emptionibus et venditionibus, est fraudulentia, eaque non importatur in ipsarum nominibus; modus autem quo per injustitiam peccatur in furto, rapina et similibus, satis importatur in istis nominibus et nominum rationibus, cum sint nomina peccatorum justitiæ repugnantium; non similiter emptio et venditio.

DE CONTRACTIBUS. — Quia emptio et venditio species quædam sunt contractus, brevissime hic in memoriam revocandum est quid et quotuplex sit contractus. — Contractus generaliter sumptus, prout comprehendit contractum late et stricte sumptum, definitur: « Duorum pluriumve in idem, placitum et consensus, signo sensibili manifestus, pariens obligationem, saltem in uno contrahentium ». Dixi *placitum et consensus*, quia absque consensu, non est contractus. *Duorum vel plurium in idem*, quia non est obligatio justitiæ nisi saltem inter duos. *Signo sensibili manifestus*, quia homines communicant per signa. *Pariens obligationem*, quandoque naturalem, quandoque naturalem et civilem. *Saltem in uno contrahentium* et hinc est differentia inter contractum late et contractum stricte sumptum. Si enim in uno tantum pariat obligationem, est contractus late dictus, v. g. promissio et donatio simplex; si in utroque pariat obligationem, est contractus stricte dictus. — Fiunt contractus vel de personis ut in matrimonio, vel de rebus. — Quidam contractus sunt *innominati*, alii vero *nominati*. Contractus innominatus est quadruplex: *Do ut des*, v. g. do frumentum ut des oleum; *do ut facias*, v. g. do frumentum ut labores in agro meo; *facio ut des; facio ut facias.* — Contractus nominatus subdividitur in illum qui est in utilitatem utriusque contrahentis et in illum qui est in utilitatem unius tantum. 1° Primi generis sunt novem, scilicet *emptio* cui relative opponitur *venditio; locatio* cui relative opponitur *conductio*; *census; cambium*; *emphyteusis, feudum, assecuratio.* 2° Contractus secundi generis est vel in utilitatem solius accipientis, scilicet: *mutuum*; *commodatum* (sub quo continetur *precarium*); *pignus*; *hypotheca*; *fidejussio*: vel in utilitatem solius dantis, scilicet *depositum;* vel in utilitatem alterutrius indeterminate, scilicet *sponsio* et *ludus.* — Dividitur contractus in *gratuitum*, in quo nihil rependitur loco ejus quod datur, v. g. donatio: et *onerosum*, in quo aliquid rependitur loco ejus quod datur, ut sunt fere omnes contractus. — Dividuntur contractus in contractum *nudum*, scilicet cujus obligatio naturalis, non est lege civili firmata, ita quod non conferat actionem in foro externo, v. g. contractus innominatus; in contractum *vestitum* qui obligationem naturalem et civilem inducit, seu cujus obligatio confirmatur jure civili, et ideo concedit actionem in foro externo (Cfr. Sylvius et Billuart).

ART. 1. — *Venditio* definitur in jure: « Pactio mercis pro pretio »; et *emptio*: « pactio pretii pro merce ». Isti duo contractus sunt correlativi et unum integrum conficiunt, qui dicitur *emptio-venditio* et definiri potest: « contractus onerosus, mutuo consensu constitutus, dandi mercem pro pretio determinato, et pretium determinatum pro merce ». — *De pretio.* Primum in emptione et venditione fundamentum justitiæ est pretium. Pretia rerum non secundum ipsarum naturam æstimanda sunt, sed quatenus in usus veniunt humanos. Pretium rerum est duplex, scilicet *legitimum* seu a potestate publica, lege firmatum, quod consistit in indivisibili; et in *naturale* seu vulgare aut arbitrarium, in latitudine divisibile. Istud autem pretium naturale quod habet latitudinem justitiæ, est vel *maximum* seu rigidum, vel *infimum* seu pium, vel *medium* seu moderatum. — Nota in fine corp. quod ille qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte, etc., scilicet de honestate sua, sed non est obligatus. — Nota proposit. damn. ab Innoc. XI: 40. « Contractus Mohatra licitus est, etiam respectu ejusdem personæ, et cum contractu retrovenditionis, prævie inito, cum

Justum enim in commutationibus humanæ vitæ secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant (ex Cod. lib. 4, tit. 44, de rescindenda Venditione), quod quidem fit in quantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert 13 de Trinit., cap. 3, a princ., dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptum : *Vili vultis emere, et charo vendere;* cui etiam consonat quod dicitur Proverb. 20, 14 : *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cum recesserit, gloriatur* (1). — Ergo licitum est aliquid charius vendere et vilius emere quam valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum in 8 Ethic., cap. 13, sub fin., in amicitia utili recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quam valeat.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 7, 12 : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed nullus vult sibi rem vendi charius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem charius quam valeat.

RESPONDEO dicendum quod **fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est**, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in lib. 3 de Offic., in tit. *Quod bono viro non est simulandum,* a princ. : *Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium; non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat.*

Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus : — Uno modo secundum se, et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, et e converso, sicut patet per Philosophum, in 1 Polit., cap. 6, a princ. Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius ; et ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum ; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 5, ante med. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo **charius vendere vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum et illicitum.**

Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, **secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius ;** puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius læditur, si ea careat; **et in tali casu justum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. — Si vero aliquis multum juvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendit, non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere,** quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente (1), sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum ; licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare ; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 96, art. 2, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes ; non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem ; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat ; nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata ; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed majus in qua-

---

intentione lucri ». Contractus mohatra hic vetitus est, quando quis emit a te mercem majori pretio credito, cum pacto explicito vel implicito, ut tibi retrovendat minori pretio, numerata pecunia. Potest esse palliatam usuram. Sed licitus est iste contractus, si lucrum taxam legalem pro mutuo non excedat (cfr. S. Alphons. n. 813).

Cfr. — Soto lib. 6; S. Alphons. lib. 3, tract. 5; Billuart, *de Contractibus*; Sylvius, hic ; Valentia, quæst. 20; Lessius, lib. 2, cap. 21 ; De Lugo, disp. 25 ; Delama, *de Justitia et jure*, sect. 2; Carrière, *de Contractibus* ; Gury ; Scavini ; Kenrick, et alii auctores de theologia morali.

(1) Vulgata : ... *tunc gloriabitur.*

(1) Ita cum codd. Tarrac. Alcan. et Paris. Nicolaius et posteriores edit. — Al., *ex venditione.*

dam æstimatione consistit; ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem dicit Augustinus, *mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et charo vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat et vincat;* et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii, et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum quod in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis; et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam, in emptione vero secundum æqualitatem rei.

Articulus II

Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia hujusmodi; ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei, qui est secundum quantitatem, maxime videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. 7, in med. Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter defectum.

— Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. 3 de Offic., cap. 11, a med. : *Regula justitiæ manifesta est quod a vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere.*

Respondeo dicendum quod circa rem quæ venditur triplex defectus considerari potest. — Unus quidem **secundum speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione : unde venditio illicita redditur.** Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1, 22 : *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua;* quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem. — Alius autem **defectus est secundum quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur; et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit; et est illicita venditio.** Unde dicitur Deuter. 25, 13 : *Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus; nec erit in domo tua modius major et minor;* et postea subditur : *Abominatur enim Dominus* (1) *eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam.* — Tertius **defectus est ex parte qualitatis,** puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum : **quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. — Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. — Si vero, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat,** quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet, quæst. 59, art. 2. **Tenetur tamen, cum ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. — Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris.** Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, et tunc emptor, si id cognoscat, injuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum quod aurum et argentum non solum chara sunt propter utilitatem

---

Art. 2.— Postquam de substantia venditionis visum est, quæ in justo consistit pretio, subsequitur ut ejus conditiones explorentur. Secundum autem ac tertium art. S. Thom., nisi qui oculate perspexerit, vix differre videat. Quærit enim in 2°, utrum venditio reddatur injusta, propter defectum rei venditæ. Cui quæstioni postquam affirmative respondit, adjecit, quod si quis in venditione scienter fraudem fecerit, venditionem reddit illicitam, et restituere tenetur. In tertio nihilominus sciscitari pergit, utrum venditor teneatur vitium rei venditæ dicere : quod videri potest affirmando definiisse in secundo. At vero discrimen est hujusmodi, quod vendere rem vitiosam, aut contingit eodem pretio ac si integra esset et solida : et in hoc sensu procedit articulus secundus. Aut contingit pretio dumtaxat, quod cum vitio valet. Et de hoc adhibetur articulus tertius, videlicet, utrum postquam res non majoris venditur, quam juste valet, licet venditori vitium subticere (Soto).

(1) Vulgata :... *Dominus Deus tuus, eum....*

vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio, præsertim cum sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 8, de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 11 de Civit. Dei, cap. 16, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis, et bene currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

Articulus III

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Quodl. 2, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere. Sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quod aliquis faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in lib. 3 de Offic., in tit. *In contractibus communibus quæ formula*, etc., inducit quemdam dicentem: *Quid tam absurdum quam si domini jussu ita præco prædicet: Domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud; puta si venditor deferens triticum ad locum, ubi est charitas frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in 3 libro de Offic., cap. 10, parum a princ.: *In contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur.*

Respondeo dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum; quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius ejus curæ subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res quæ vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde **si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio; et tenetur venditor ad damni recompensationem.**

Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei, et si non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, **et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei,** quia

forte propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum quod judicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim judicat secundum quod cognoscit, ut dicitur I Ethic., cap. 4, in med. Unde si vitia rei quæ vendenda proponi ur, s nt occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pert nent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem ; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum quod vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris quam videatur; sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur ; unde v nditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis ; quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

Articulus IV

Utrum liceat negotiando aliquid charius vendere quam emere.

Opusc. 13, cap. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat negotiando aliquid charius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth. 21 (hom. 38 in Op. imperf. ante med.) : *Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur ;* et idem dicit Cassiodorus super illud Psalm. 70 : *Quoniam non cognovi litteraturam*, vel *negotiationem*, secundum aliam litteram (70 Interpr.) : *Quid*, inquit, *est aliud negotiatio, nisi vilius comparare et charius velle distrahere ?* et subdit : *Negotiatores tales Dominus ejecit de templo.* Sed nullus ejicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est quod aliquis rem charius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet, art. 1 hujus quæst. Sed ille qui negotiando rem charius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel charius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit, epist. 2 ad Nepotian., ante med. : *Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge.* Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere, et charius vendere, est peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psal. 70 : *Quoniam non cognovi litteraturam*, conc. 1. a med. : *Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat. Sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest.* Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

Respondeo dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit in I Polit., cap. 5 et 6, duplex est rerum commutatio : — Una quidem quasi naturalis, et necessaria ; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum propter necessitatem vitæ ; et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui, vel civitati de rebus necessariis ad vitam. — Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum ; et hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum, lib. I Polit., cap. 6. *Prima* autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. *Secunda* autem juste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupi-

Art. 4. — *Negotiari* generaliter significat aliquid serio agere vel operari, sicut negotium est quælibet seria actio vel operatio, cum per eam fiat ut homo non sit in otio, quod negotio privative opponitur. Dictum enim est negotium, quia negat otium, dist. 88, cap. « Quoniam. » Sed stricte usurpatum, istud vocabulum solet significare exercitium mercaturæ ; ideo forte, quia in illo plus est occupationis, quam in plerisque aliis negotiis. Ergo negotiator, stricte loquendo, is dicitur, qui merces sibi comparat, eo animo, ut eas deinde vendendo lucretur. Dicitur etiam mercator, quia mercatur, non usus vel necessitatis suæ causa, sed ad vendendum cum lucro. Et conformiter, negotiatio stricte accepta describi potest, « quod sit rerum pro rebus aut pro pecunia commutatio, ordinata ad lucrum. » (Sylvius).

ditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. — Et ideo **negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet** in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. — Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium; unde **nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur**; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint; et lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit; quod præcipue videtur quando aliquis rem non immutatam charius vendit: si enim rem in melius mutatam charius vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod non quicumque charius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit, ut charius vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis charius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel etiam ferri (1) faciendo. Et secundum hoc nec emptio nec venditio est injusta.

Ad tertium dicendum quod clerici non solum debent abstinere ab his quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exuitur negotiator a peccatis labiorum* (2), ut dicitur Eccli. 26, 28. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum secularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit: unde et Apostolus dicit 2 ad Timoth. 2, 4: *Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus.* Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo, vel vendendo.

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque pluribus Nicolaius et recentiores edit. — Al., *fieri*.

(2) Vulgata: *Difficulter exuitur negotians a negligentia, et non justificabitur caupo a peccatis labiorum.*

QUÆSTIO LXXVIII

DE PECCATO USURÆ, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram; 2° utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui; 3° utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est; 4° utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.

3 Sent., dist. 37, art. 6; et Mal. quæst. 13, art. 4; et Quodl. 3, art. 19; et Op. 73, cap. 14 et 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit pec-

QUÆSTIO 78. — *Usura* ab utendo dicta est, ideoque generaliter idem valet quod usus sive bonus sive malus. Ex vero communi loquentium usu, factum est ut vix aliter quam in malum accipiatur, fortasse per antiphrasim. Aliter vocatur *Fœnus* nimirum a fœtu, quod lucrum usurarium sit quasi partus pecuniæ. Unde et a græcis vocatur τόκος. Fœnus in S. Script. pro justo lucro aliquando sumitur (Deut. 15, et 18; Prov. 19; Eccles. 29; confer hic art. 1, resp. ad 2). — Lucrum perceptum dicitur *auctarium*, vulgariter autem *interesse*. Res quæ mutuo datur *sors* vocatur, et vulgariter *capitale*. — *Mutuum* autem definitur: « Contractus quo rei primo usu consumptibilis dominium in alterum transfertur, cum obligatione, rem similem in eadem specie et bonitate reddendi tempore statuto. »

Cfr. pro quæst. de Usura: — S. Alphonsus, lib. 4, n° 754 etc.; De Lugo, *De justitia et jure*, disp. 25; Lessius, *De justitia* lib. 2, cap. 20; Soto, *De justitia*, lib. 6; Benedict. XIV. *De Synodo diœces*, lib. 10, cap. 4; Engel, *Tit. de usura;* Tanner; Liberatore in parte ethica; Pruner, *Constitutive Gerechtigkeit*; Funk, *Zins und Wucher;* J. Morel, *Du prêt à intérêt;* Blanc Saint-Bonnet, *De la restauration française*, passim; Ferraris, V°, *Usura*.

ART. I. — Ad fidem pertinet usuram esse peccatum. — Nota quod pecunia non quidem perit in se; attamen cum expeditur, amittitur, fitque alterius, et hoc sensu dicitur usu consumptibilis. — Quamvis lucrum præcise ratione mutui, sit illicitum, (ait Muller, Theol. moral.), attamen quandoque, ratione alicujus *tituli extrinseci* aliquid supra sortem exigere permissum est. Tituli ab usura excusantes, sunt: 1° *Damnum emergens* ex mutuo dato (hic infra, art. 2, ad 1, et Bened. XIV, *Synod. diœces.* lib. 2, cap. 4, n° 2). 2° *Lucrum cessans* ob mutuum alteri datum (hic, quæst. 64, art. 4, et Benedict. XIV, in Constitut: « *Vix pervenit* »); quidam autem contradicunt. 3° *Periculum sortis*, si periculum est verum et speciale; non enim sufficit commune. 4° *Pœna conventionalis*, seu pactum de pœna a mutuatario solvenda, si sortem non reddat tempore definito.

catum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de se ipso dicit Luc. 19, 23 : *Ego veniens cum usuris* (1) *exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur in Psal. 18, 8, *lex Domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deuter. 23, 19 : *Non feneraberis* (2) *fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno* ; et, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. 28, 12 : *Feneraberis* (3) *gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur esse licitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. 6, inter alia consilia ponitur : *Date mutuum, nihil inde sperantes*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

5° An autem *lex civilis* sit titulus sufficiens? Controvertitur.

S. Script. — Exod. 22, 25; Levit. 25, 37; Deut. 15, 6 et 23, 19; Ps. 14, 5; Ezech, 18; Luc 6, 34 etc.

Definit. Eccles. de Usura. — *Concil. Lateran. II*, 1139. *Can.* 13. Porro detestabilem et probrosam, divinis et humanis legibus per Scripturam in Veteri et in Novo Testamento abdicatam, illam, inquam, insatiabilem fœneratorum rapacitatem damnamus, et ab omni ecclesiastica consolatione sequestramus, præcipientes, ut nullus archiepiscopus, nullus episcopus vel cujuslibet ordinis abbas, seu quivis in ordine et clero, nisi cum summa cautela usurarios recipere præsumat, sed in tota vita infames habeantur et, nisi resipuerint, christiana sepultura priventur. — *Ex decretis Alexandri III ;* 5 *Decret. tit.* 19, *c.* 6 *:* In civitate tua dicis sæpe contingere, quod, cum quidam piper, seu cinnamomum, seu alias merces comparant, quæ tunc ultra quinque libras non valent, et promittunt se illis, a quibus illas merces accipiunt, sex libras statuto termino soluturos. Licet autem contractus hujusmodi ex tali forma non possit censeri nomine usurarum, nihilominus tamen venditores peccatum incurrunt, nisi dubium sit, merces illas plus minusve solutionis tempore valituras : et ideo cives tui saluti suæ bene consulerent, si a tali contractu cessarent, cum cogitationes hominum omnipotenti Deo nequeant occultari. — *Urban. III, ibid. cap.* 10 *:* Consuluit nos tua devotio, an ille in judicio animarum quasi usurarius debeat judicari, qui non alias mutuo traditurus, eo proposito mutuam pecuniam credit, ut licet omni conventione cessante, plus tamen sorte recipiat. Et utrum eodem reatu criminis involvatur, qui, ut vulgo dicitur, non aliter parabolum juramenti concedit, donec, quamvis sine exactione, emolumentum aliquod inde percipiat. Et an negotiator pœna consimili, debeat condemnari, qui merces suas longe majori pretio distrahit, si ad solutionem faciendam prolixioris temporis dilatio prorogetur, quam si ei in continenti pretium persolvatur. Verum quia, quid in his casibus tenendum sit, ex Evangelio Lucæ manifeste cognoscitur, in quo dicitur : « Date mutuum, nihil inde sperantes » : hujusmodi homines, pro intentione lucri quam habent, cum omnis usura et superabundantia prohibeatur in lege, judicandi sunt male agere, et ad ea quæ taliter sunt accepta, restituenda, in animarum judicio efficaciter inducendi. — *Decret. Gregor. IX, ibid. cap.* 19 *:* Naviganti vel eunti ad nundinas certam mutuam pecuniæ quantitatem, eo quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem, usurarius non est censendus. Ille quoque, qui dat decem solidos, ut alio tempore totidem sibi grani, vini et olei mensuræ reddantur : quæ, licet tunc plus valeant, utrum plus vel minus solutionis tempore fuerint valituræ, verisimiliter dubitatur : non debet ex hoc usurarius reputari. Ratione hujus dubii etiam excusatur, qui pannos, granum, vinum, oleum vel alias merces vendit, ut amplius, quam tunc valeant, in certo termino recipiat pro eisdem, si tamen ea tempore contractus non fuerat venditurus. — *Concil. Vienn. sub Clem. V :* Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare præsumat, exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut hæreticum esse puniendum. — *Callixt. III decret. ex Extrav. comm. l.* 3, *t.* 5, *c.* 2 *:* Nobis nuper exhibita petitio continebat, quod licet a tanto tempore, cujus contrarii memoria non existit, in diversis Alemanniæ partibus, pro communi hominum utilitate, inter habitatores et incolas partium earumdem talis inoleverit hactenusque observata fuerit.... consuetudo, quod ipsi habitatores et incolæ, sive illi ex eis, quibus id pro suis statu et indemnitatibus expedire visum fuerit, super eorum bonis, domibus, agris, prædiis, possessionibus et hæreditatibus annuos marcarum, florenorum seu grossorum monetæ, in partibus illis currentis, reditus seu census vendentes, pro singulis et marcis, florenis, sive grossis hujusmodi ab eis, qui illas, vel illos, sive reditus, sive census ipsos emerint, certum competens pretium in numerata pecunia secundum temporis qualitatem, prout ipsi vendentes et ementes in contractibus super his inter se firmaverint, et recipere soliti fuere illa ex domibus, terris, agris, prædiis, possessionibus et hæreditatibus prædictis, qui in hujusmodi contractibus expressi fuerunt, prædictorum solutione redituum et censuum efficaciter obligantes, in illorum vendentium favorem. Hoc adjecto, quod ipsi pro rata, qua hujusmodi per eos receptam dictis ementibus restituerent in toto vel in parte pecuniam, a solutione redituum seu censuum hujusmodi restitutam pecuniam contingentium liberi forent penitus et immunes. Sed iidem ementes, etiamsi bona, domus, terræ, agri, possessiones et hæreditates hujusmodi processu temporis ad omnimodæ destructionis sive desolationis reducerentur opprobrium, pecuniam ipsam etiam agendo repetere non valerent. Apud aliquos tamen hæsitationis versatur scrupulus, an hujusmodi contractus liciti sint censendi. Unde nonnulli illos usurarios fore prætendentes, occasionem quærunt reditus et census hujusmodi ab eis debitos non solvendi... Nos igitur... ad omne super his ambiguitatis tollendum dubium, præfatos contractos licitos jurique conformes et vendentes eosdem ad ipsorum solutionem censuum et redituum juxta dictorum contractuum tenores, remoto contradictionis obstaculo, efficaciter teneri, auctoritate Apostolica præsentium serie declaramus. — *Concil. Lateran. V. sub Leone X; Sess.* 5 *:* Ea propria est usurarum interpretatio, quando videlicet ex usu rei, quæ non germinat, nullo labore, nullo sumptu, nullove periculo lucrum fœtusque conquiri studetur. — *Decretum S. Pii V. De cambiis:* Primum damnamus ea omnia cambia, quæ sicca nominantur et ita confinguntur, ut contrahentes ad certas nundinas, seu ad alia loca cambia celebrare simulent, ad quæ loca ii, qui pecu-

(1) Vulgata : ... *cum usuris utique.*
(2) Vulgata : *Non fenerabis.*
(3) Vulgata : *Fenerabis.*

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licite potest accipere.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 22, 25 : *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

---

niam recipiunt, litteras quidem suas cambii tradunt, sed non mittuntur, vel ita mittuntur, ut transacto tempore, unde processerant, inanes referantur, aut etiam nullis hujusmodi litteris traditis, pecunia ibi denique cum interesse reposcitur, ubi contractus fuerat celebratus : nam inter dantes et recipientes usque a principio ita convenerat, vel certe talis intentio erat, neque quisquam est, qui in nundinis, aut locis supradictis, hujusmodi litteris receptis solutionem faciat. Cui malo simile etiam illud est, cum pecuniæ sive depositi, sive alio nomine ficti cambii traduntur, ut postea eodem in loco vel alibi cum lucro restituantur. Sed et in ipsis cambiis, quæ realia appellantur, interdum, ut ad nos perfertur, campsores præstitutum solutionis terminum, lucro ex tacita vel expressa conventione recepto, seu etiam tantummodo promisso, differunt. Quæ omnia nos usuraria esse declaramus et, ne fiant, districtius prohibemus. — *Proposit. damn. ab Alexand. VII*, 18 *mart.* 1666 *:* 42. Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obliget ad non repetendum sortem usque ad certum tempus. — *Proposit. damn. ab Innocent. XI*, 2 *mart.* 1679 : 40. Contractus mohatra licitus est, etiam respectu ejusdem personæ, et cum contractu retrovenditionis prævie inito cum intentione lucri. 41. Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda, et nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam præsentem quam futuram; potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere, et eo titulo ab usura excusari. 42. Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur tanquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum. — *Encyclica Bened. XIV*, « *Vix pervenit* » 1 *nov.* 1745 *:* 1. Peccati genus illud, quod usura vocatur, quodque in contractu mutui propriam suam sedem et locum habet, in eo est repositum, quod quis ex ipsomet mutuo (quod suapte natura tantumdem dumtaxat reddi postulat, quantum receptum est) plus sibi reddi velit, quam est receptum, ideoque ultra sortem lucrum aliquod, ipsius ratione mutui, sibi deberi contendat. Omne propterea hujusmodi lucrum, quod sortem superet, illicitum et usurarium est. 2. Neque vero ad istam labem purgandam ullum accersiri subsidium poterit, vel ex eo, quod id lucrum non excedens et nimium sed moderatum, non magnum sed exiguum sit; vel ex eo, quod is, a quo id lucrum solius causa mutui deposcitur, non pauper sed dives exstat, nec datam sibi mutuo summam relicturus otiosam sed ad fortunas amplificandas vel novis coemendis prædiis, vel quæstuosis agitandis negotiis utilissime sit impensurus. Contra mutui siquidem legem, quæ necessario in dati atque redditi æqualitate versatur, agere ille convincitur, quisquis, eadem æqualitate semel posita, plus aliquid a quolibet vi mutui ipsius (cui per æquale jam satis est factum) exigere adhuc non veretur : proinde, si acceperit, restituendo erit obnoxius ex ejus obligatione justitiæ, quam commutativam appellant, et cujus est in humanis contractibus æqualitatem cujusque propriam et sancte servare et non servatam exacte reparare. 3. Per hæc autem nequaquam negatur, posse quandoque una cum mutui contractu quosdam alios, ut aiunt, titulos, eosdem ipsimet universim naturæ mutui minime innatos et intrinsecos, forte concurrere, ex quibus justa omnino legitimaque causa consurgat quiddam amplius supra sortem ex mutuo debitam rite exigendi. Neque item negatur, posse multoties pecuniam ab unoquoque suam per alios diversæ prorsus naturæ a mutui natura contractus recte collocari et impendi, sive ad proventus sibi annuos conquirendos, sive etiam ad licitam mercaturam et negotiationem exercendam honestaque inde lucra percipienda. 4. Quemadmodum vero, in tot ejusmodi diversis contractuum generibus, si sua cujusque non servatur æqualitas, quidquid plus justo recipitur, si minus ad usuram (eo quod omne mutuum, tam apertum quam palliatum, absit), at certe ad aliam veram injustitiam, restituendi onus pariter afferentem, spectare compertum est; ita, si rite omnia peragantur et ad justitiæ libram exigantur, dubitandum non est, quin multiplex in iisdem contractibus licitus modus et ratio suppetat, humana commercia et fructuosam ipsam negotiationem ad publicum commodum conservandi ac frequentandi. Absit enim a Christianorum animis, ut per usuras aut similes alienas injurias, florere posse lucrosa commercia existiment. Cum contra, ex ipso oraculo divino discamus quod « justitia elevat gentes, miseros autem facit populos peccatum (Prov. 14. 34) ». 5. Sed illud diligenter animadvertendum est, falso sibi quemquam et nonnisi temere persuasurum, reperiri semper ac præsto ubique esse vel una cum mutuo titulos alios legitimos, vel secluso etiam mutuo, contractus alios justos, quorum vel titulorum vel contractuum præsidio, quotiescumque pecunia, frumentum, aliudve id generis alteri cuicumque creditur, toties semper liceat auctarium moderatum ultra sortem integram salvamque recipere. Ita si quis senserit, non modo divinis documentis, et catholicæ Ecclesiæ de usura judicio, sed ipsi etiam humano communi sensui ac naturali rationi procul dubio adversabitur. Neminem enim id saltem latere potest, quod multis in casibus, tenetur homo simplici ac nudo mutuo alteri succurrere, ipso præsertim Christo Domino docente : « Volenti mutuari a te, ne avertaris (Matth. 5. 42) » : et quod similiter multis in circumstantiis, præter unum mutuum, alteri nulli vero justoque contractui, locus esse possit. Quisquis igitur suæ conscientiæ consultum velit, inquirat prius diligenter oportet, verene cum mutuo justus alius titulus, vere ne justus alter a mutuo contractus occurrat, quorum beneficio, quod quærit lucrum, omni labe expers et immune reddatur. — *Decret. S. Officii sub Pio VIII quo respond. Episc. Rhedonensi*, 18 *Aug.* 1830 *:* Episcopus Rhedonensis in Gallia exponit sacræ Congregationi Inquisitionis, non eamdem esse confessariorum suæ diœcesis sententiam de lucro percepto ex pecunia negotiatoribus mutuo data, ut ea ditescant. De censu epistolæ encyclicæ « Vix pervenit » acriter disputatur. Ex utraque parte momenta afferuntur ad tuendam eam, quam quisque amplexus est, sententiam, tali lucro faventem aut contrariam. Inde quærulæ, dissensiones, denegatio sacramentorum plerisque negotiatoribus isti ditescendi modo inhærentibus, et innumera damna animarum. Ut animarum damnis occurrant, nonnulli confessarii mediam inter utramque sententiam viam se posse tenere arbitrantur. Si quis ipsos consulat de istiusmodi lucro, illum ab eo deterrere conantur. Si pœnitens perseveret in consilio pecuniam mutuo dandi negotiatoribus, et objiciat, sententiam tali mutuo faventem multos habere patronos et insuper non fuisse damnatam a sancta Sede non semel ea de re consulta; tunc isti confessarii exigunt, ut pœnitens promittat se filiali obedientia obtemperaturum judicio Summi Pontificis, si intercedat, qualecumque sit; nec, hac promissione obtenta, absolutionem denegant, quamvis probabiliorem credant opinionem contrariam tali mutuo. Si pœnitens non

RESPONDEO dicendum quod **accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum,** quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus, eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. **Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret.** Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam vero pretium usus, quod *usura* dicitur.

Quædam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. **Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi,** puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et præter hoc repetere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domus.

Pecunia autem, secundum Philosophum in 5 Ethic., cap. 5, a med., et in 1 Polit., cap. 5 et 6, principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura;* et **sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.**

Ad primum ergo dicendum quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum quod Judæis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine, est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Psal. 14, 5, absolute dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*, et Ezech. 18, 8: *Qui usuram non accepit* (1). Quod autem ab extraneis usuram

---

confiteatur de lucro ex pecunia sic mutuo data et videatur in bona fide; isti confessarii, etiamsi aliunde noverint ab eo perceptum esse aut etiam nunc percipi istiusmodi lucrum, eum absolvunt, nulla ea de re interrogatione facta, quando timent, ne pœnitens admonitus restituere aut a tali lucro abstinere recuset. Inquirit ergo dictus episcopus Rhedonensis: 1° Utrum possit horum posteriorum confessariorum agendi rationem probare? 2° Utrum alios confessarios rigidiores ipsum adeuntes consulendi causa possit hortari, ut istorum agendi rationem sequantur, donec sancta Sedes expressum ea de quæstione judicium ferat? Feria IV, die 18. Augusti 1830. Sanctissimus Dominus noster Pius divina providentia Papa VIII., in solita audientia R. P. D. Assessori sancti Officii impertita, audita relatione superiorum dubiorum una cum voto Eminentissimorum DD. Cardinalium Inquisitorum Generalium, respondit: Ad 1. Non esse inquietandos. Ad 2. Provisum in primo. — *Resp. Congreg. s. Officii, ad dubia Episc. Vivarien., circa præcedens responsum, propterea quod in ista nullum vestigium appareat tituli petiti ex lege principis. 31 Aug.* 1831: In Exposito Episc. Rhedonensis, nulla fit mentio dicti tituli, quem volunt quidam theologi reperiri in lege Principis: sed unice de mutuo dato negotiatoribus, et de sensu Encyclicæ « Vix pervenit » circa tale mutuum negotiatoribus factum etc. Itaque quæritur: 1° An præfatum judicium SS. Pontificis (Pii VIII) intelligendum sit ut verba ipsius sonant, et separatim a titulo legis Principis, de quo Emm. Cardinales loquuntur in his responsis, ita ut unice agatur de mutuo negotiatoribus facto? 2° An titulus ex lege principis de quo Emm. Cardinales, sic intelligendus sit, ut sufficiat, legem principis declarare, licitum esse cuique convenire de lucro ex solo mutuo facto, sicut fit in Codice civili Francorum, quin dicat se concedere jus tale lucrum percipiendi? Feria IV, die 31 august. 1831, in Congregatione generali SS. Officii... Emm. Card. dixerunt: Provisum in decretis fer. IV, 18 aug. 1830, atque dentur decreta. Eadem die SS. Gregor... XVI... resolutionem approbavit. — *Dubium ab Episc. Veronensi, propositum S. Pœnitentiariæ*, 14 *aug.* 1831: 1° An possit eorum confessariorum agendi ratio probari, qui dum tenent uti probabiliorem opinionem contrariam lucro ex pecunia negotiatoribus mutuo data, pœnitentes eo modo lucrum percipientes ut ditescant, absolvunt, quando nempe isti objicientes sententiam lucro faventem non fuisse damnatam a S. Sede, promittunt tamen obedire judicio Summi Pontificis si intercedat: et similiter agunt quando pœnitentes, lucrum percipientes in bona fide, de eo non confitentur, licet aliunde noverint ipsos percipere lucrum ut supra, nulla ea de re facta interrogatione, quando timent, ne pœnitentes admoniti restituere aut a tali lucro abstinere recusent? 2° Utrum Episcopus possit hortari rigidiores confessarios, consulendi causa ipsum adeuntes ut priorum confessariorum agendi rationem sequantur, donec Sancta Sedes expressum ea de quæstione judicium ferat? Respondetur: Ad 1: non esse inquietandos. Ad 2: provisum in primo. — *Resp. S. R. et U. Inquisit., Episcopo Nicæensi*, 17 *Jan.* 1838:... An pœnitentes qui moderatum lucrum sub legis titulo dubia vel mala fide perceperunt, absolvi sacramentaliter possint, nullo imposito restitutionis onere, dummodo de patrato ob dubiam vel malam fidem peccato, sincere doleant, et filiali obedientia parati sint stare mandatis S. Sedis? Responsum est affirmative dummodo parati sint stare mandatis S. Sedis. — *Die 7 Mart.* 1835, *Episcopo Vivariensi exponenti plures sacerdotes docere licitum esse auctarium legale fuit responsum:* Hos sacerdotes probari non posse, quia privata auctoritate definieriunt quæstionem, quam S. Sedes nondum voluit definire.

(1) Vulgata: *Ad usuram non commodaverit, et amplius non acceperit.*

acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet a Judæis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Is. 56. Quod autem in præmium promittitur: *Feneraberis gentibus multis*, etc., fenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. 29, dicitur : *Multi non causa nequitiæ non fenerati sunt*, id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum quod leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili, lib. 2 Constit., tit. 4, de Usufructu, § *Constituitur*, dicitur quod *res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili, recipiunt usumfructum;* et quod *senatus non fecit earum rerum usumfructum (nec enim poterat), sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit in 1 Polit., c. 7. parum ante med., quod *usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam.*

Ad quartum dicendum quod dare mutuum non semper tenetur homo; et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. — Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam ; sicut et dilectio inimicorum est consilium. — Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine ; non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit ; sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem ei secundum æqualitatem justitiæ, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est ; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio ; et ideo usus eorum potest vendi licite servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes ; unde non licet ejus usum vendere cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio ; et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris ; et talem usum pecuniæ licite homo vendere potest.

Ad septimum dicendum quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

Articulus II

Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Mal. quæst. 13, art. 4, ad 10; et Opusc. 21, quæst. 3 et 4; et Opusc. 73, cap. 3 et 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit ; ut dicitur in 5 Ethic., cap. 5, paulo a princ. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis naturali jure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus *a manu*, ita etiam est quoddam munus *a lingua* et *ab obsequio*, ut dicit Glossa interl., Isai. 33, 15 : *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere!* Sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio

Art. 2. — Titulus est affinis quæsito articuli præcedentis : diversus tamen ac latius patet ; cum commoditas absolute sumpta, ut hic proponitur, sit aliquid communius quam pecunia, de qua in 1 art. quærebatur ; est enim quædam commoditas, quæ pecunia potest æstimari ; ut et alia quæ non potest. Illa quæ potest, quamvis moraliter loquendo, parum aut nihil differat a pecunia, in eo tamen differt, quod pecunia sit instituta in pretium rerum, ideoque cum datur pecunia pro mutuo, manifeste appareat dari pretium mutui : commoditas vero, etiam illa quæ est pretio æstimabilis, non est instituta in pretium rerum ; ideoque non tam evidenter apparet, an detur pretium pro mutuo, quando datur ejusmodi commoditas.— Nota bene resp. ad 5, quæ hodiernis temporibus est magni momenti.

dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis a se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cum impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quod aliquis charius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere (1), vel etiam exigere.

— Sed contra est quod Ezech. 18, 17, dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur: *Si usuram et superabundantiam non acceperit;* ut et vers. 8: *Si amplius non acceperit.*

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 1, circa princ., omne illud pro pecunia habetur cujus pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est art. præc., ita etiam **quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. — Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat,** quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. — **Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere,** puta benevolentiam et amorem ejus cui mutuatur, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare; et potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam dans incurrat; unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum quod recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest: — Uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest, et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consummatio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit: unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. — Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit; et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio* vel *a lingua*, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus *a manu;* quia utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus *ab obsequio* vel *a lingua* non quasi ex obligatione rei (1) exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad quartum dicendum quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentia affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit; ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum, aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integre; unde non debet amplius exigere ille qui mu-

(1) Ita cum cod. Camer., Rom., Paris., aliisque edit. passim. — Cod. Alcan., *exspectare.*

(1) Ita Mss. et editi libri communiter, licet Theologi dubitent an legendum sit, *ei*; et infra codices omnes habent verba, *et exigere, et expectare*; quæ prædicti Theologi suspicantur adjecta.

tuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi forte esset talis res cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad septimum dicendum quod si aliquis charius velit vendere res suas quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si vero aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

Articulus III

Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

Quodl. 3, art. 19; et Opusc. 67.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. 11, 16 : *Si radix sancta, et rami.* Ergo eadem ratione *si radix infecta, et rami.* Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut extrav. de Usuris, in illa Decretali : *Cum tu, sicut asseris*, dicitur, *possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta, restitui.* Ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur ei ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

— Sed contra, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest teneri.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., **res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio,** quæ non habent usumfructum secundum jura, lib. 2 Instit., tit. 4, de Usufructu, § *Constituitur.* Et ideo **si talia fuerint per usuram extorta** (puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi), **non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit,** quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ; **nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus** amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti.

Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum; sicut domus et ager, et alia hujusmodi. **Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos,** quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus; et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum quod radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, in quantum administrat nutrimentum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis a quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his a quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent quam usuræ quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem; et ideo, plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

Articulus IV

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

3 Sent., dist. 37, art. 6, ad 6; et Mal. quæst. 13, art. 4, ad 17 et 19; et Opusc. 21, quæst. 3, fin.; et Opusc. 73, cap. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

Dicit enim Apostolus, Rom. 1, 32, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est, quæst. 43, art. 2. Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

— Sed contra, ille qui injuriam patitur non peccat, secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 11, a med., unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur, cap. 5, circ. princ. Sed usurarius peccat, in quantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

RESPONDEO dicendum quod **inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est,** quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchirid. August., cap. 11. Et ideo Augustinus, epist. 47, al. 154, parum a princ., Publicolæ quærenti utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret.* Ita etiam in proposito dicendum est quod **nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum,** quod est subventio suæ necessitatis vel alterius; sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro,* ut dicitur Jerem. 41, 8.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte ipsius est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate, vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret, ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam peccandi (1); unde et ipse esset particeps culpæ; si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat, ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUÆSTIO LXXIX

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIÆ QUÆ SUNT FACERE BONUM, ET DECLINARE A MALO. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus, justitiæ, quæ sunt bonum facere, et a malo declinare, et de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor: 1° utrum duo prædicta sint partes justitiæ; 2° utrum transgressio sit speciale peccatum; 3° utrum omissio sit speciale peccatum; 4° de comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum declinare a malo et facere bonum, sint partes justitiæ.

Psalm. 33 et 36.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud Psal. 33: *Diverte a malo, et fac bonum,* dicit Glossa (ord. Cassiod.): *Illud vitat culpam* (scilicet divertere a malo); *hoc meretur vitam et palmam,* scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam et

---

ART. 1. — Observa resp. ad 2. ut bene intelligas, quid sit declinare a malo, secundum quod hic sumitur.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Cod. Alcan... *peccanti.*

vitam. Ergo declinare a malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum; nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

— Sed contra est quod Augustinus in libro de Correptione et Gratia, cap. 1, circ. med., ponit, ad justitiam legis pertinere *declinare a malo* et *facere bonum.*

Respondeo dicendum quod **si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinent ad omnem virtutem; et secundum hoc non possunt poni partes justitiæ,** nisi forte justitia accipiatur prout est omnis virtus; quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. — Sed justitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundum hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et vitare malum oppositum. **Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ.** Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 2. Ejusdem autem est constituere aliquid et constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, faciendo bonum, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, declinando a malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione per quam appropriantur justitiæ; et ideo hæc duo ponuntur partes justitiæ secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis, quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis; et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, et declinare a malo. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum quod declinare, malo a secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit; et hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum quod facere bonum est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; declinare autem a malo, est actus imperfectior, et secundaria pars ejus; et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

Articulus II

Utrum transgressio sit speciale peccatum.

Inf., art. 3, ad 3, et art. 4, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati; dicit enim Ambrosius (in lib. de Paradiso, cap. 8, circ. med.) quod *peccatum est transgressio legis divinæ.* Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum; quia peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ.; transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

— Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

Respondeo dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus per præceptum negativum. Et ideo **transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. — Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccato-**

Art. 2. — Transgressio formalis, seu commissio, est actus positivus voluntatis, quo quispiam vult non servare præceptum hoc aut illud negativum, ad quod obligatur. Circa negativa versatur transgressio, circa affirmativa solum omissio.

rum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. — **Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter** : *uno* quidem modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus ; sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. *Alio* modo secundum quod distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto, et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum ; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundum rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti, quia, ut Augustinus dicit in epistola de Jejunio sabbati, 36, al 86, parum a princ., *mos populi Dei pro lege habendus est.* Et ideo tam peccatum, quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quamdam specialem rationem, ut dictum est in corp. art. Peccatum autem omissionis omnino a transgressione distinguitur.

Articulus III

Utrum omissio sit speciale peccatum.

1-2, quæst. 71, art. 5; et 2 Sent., dist. 35, art. 3; et Mal. quæst. 2, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum quia non contrahitur per originem ; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 71, art. 5, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vovit ; vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur ; vel cum sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quo incipiat esse. Sed hoc non est determinare in omissione ; quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur, tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest ; tum quia justitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione a malo, ut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 2 ; omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Jacobi 4, 17 : *Scienti bonum* (1), *et non facienti, peccatum est illi.*

Respondeo dicendum quod omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad justitiam : ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam ; ad specialem autem justitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde **eo modo quo justitia est specialis virtus** (ut supra habitum est, quæst. 58, art. 6 et 7), **etiam omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus ; — eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.**

Ad primum ergo dicendum quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus ; et secundum hoc *non agere* accipitur ut *agere quoddam*, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 71, art. 6, ad 1.

Ad secundum dicendum quod omissio, sicut dictum est in corp. art., non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito ; vel non faciendo quod potest, ad

---

Art. 3. — Ex resp. ad 2 collata cum quæst. 6, art. 3 et quæst. 71 art. 5, in 1-2, observandum est naturam et imputabilitatem peccati omissionis consistere in eo quod quis libera voluntate non facit vel non dicit, vel non vult, id ad quod faciendum, vel dicendum, vel volendum est obligatus ; ita ut peccatum illud non consistat in aliquo actu positivo, vel in positivi actus proprietate reali, sed in libertate voluntatis, qua id omittitur quod poterat ac debebat non omitti. Tunc est peccatum omissionis, quando adest ille articulus temporis, quo præceptum affirmativum actualiter debebat exerceri, nec exercetur ab eo, qui vel nunc exercere potest, vel potuisset, si non fecisset se impotentem sua culpa (Sylvius).

(1) Vulgata : *Scienti bonum facere, et non...*

votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate; quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet, quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est in solut. præc. et 1-2; quæst. 71, art. 5. — Si vero est propter ejus culpam præcedentem (puta cum aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet), dicunt quidam quod tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quod excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret; unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum quod omissio directe opponitur justitiæ, ut dictum est in corp. art.; non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpæ, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

Articulus IV

Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.

Mal. quæst. 2, art. 1, ad 4, et art. 9, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod *derelictum;* et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit. 5. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum, in 8 Ethic. cap. 10, circa princ. Sed *facere bonum*, cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ, quam *declinare a malo*, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 3. Ergo omissio est gravius peccatum quam trangressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Præterea, major pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quam pœna sensus, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum, super Matth. hom. 24, aliquant. a med. Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

— Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo, quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est *transgredi*, quam qui non implet bonum quod est *omittere*.

Respondeo dicendum quod peccatum in tantum est grave, in quantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13 et 14. Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex ejus negatio, sicut *nigrum* plus distat ab albo quam simpliciter *non album;* omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius; puta peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde **manifestum est quod simpliciter et absolute loquendo transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.**

Ad primum ergo dicendum quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem; quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter, et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet; et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum quod ei quod est *bonum facere*, opponitur et *non facere bonum*, quod est omittere, et *facere malum*, quod est transgredi; sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat majorem distantiam; et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum quod sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis; ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio, vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa

vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum ; et sic utrumque large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum quod peccato transgressionis respondet et pœna damni propter aversionem a Deo, et pœna sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Matth. 7, 19 : *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur;* et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

QUÆSTIO LXXX

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ, id est, de virtutibus ei annexis ; et circa hoc duo sunt consideranda. — Primo quidem quæ virtutes justitiæ annectantur, — secundo considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ARTICULUS UNICUS

Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ

Sup., quæst. 58, art. 2, ad 1, et 2; et infra, quæst. 122, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim, lib. 2 de invent., aliquant. ante fin., enumerat sex, scilicet *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.* Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet, quæst. 61, art. 4. Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius, super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, circa med., ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem,* quarum plures a Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris ; *æquitas* respectu æqualium, *fides et veritas* respectu omnium ; de quibus a Tullio non ponitur nisi *veritas.* Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet *liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam;* ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi *vindicativam.* Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea, Aristoteles in 5 Ethic., cap. 10, ponit *epikeiam* justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

RESPONDEO dicendum quod **in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda:** primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant ; secundo, quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 2, omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ justitiæ annecti. Ratio vero justitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aqualitatem, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 10 et 11.

Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, in quantum deficit a ratione æqualis ; alio modo, in quantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. — Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet, secundum illud Psal. 115, 12 : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ?* Et secundum hoc adjungitur justitiæ **religio**, quæ, ut dicit Tullius, loc. cit., in arg. 1, *superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, curam, cæremoniamque affert* (1). — Secundo parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. ult., a med. ; et sic adjungitur justitiæ **pietas**, per quam, ut Tullius dicit loc. cit., *sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.* — Tertio non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut pater per Philosophum, in 4 Ethic., cap.

QUÆSTIO 80. — Partes justitiæ potentiales, seu virtutes justitiæ annexæ, dicuntur virtutes illæ, quæ justitiæ tanquam principali adjunguntur, non habentes totam ipsius rationem sive potentiam. — Debitum *legale* de quo hic loquitur in corp., intelligendum est illud quod debetur ex lege justitiæ, et ex quo proinde nascitur obligatio civilis. *Morale,* vero, quod debetur tantum ex honestate virtutis. Et sic accipit debitum legale, quæst. 117 art. 5, ad 1. Sed quæst. 118 art. 4 ad 2, paulo latius videtur loqui de debito legali, pro eo scilicet, quo aliquis obligatur ex lege charitatis aut justitiæ legalis, etsi non ex lege justitiæ particularis.

(1) Ita cum codicibus Nicolaius. — Voces, *vel cultum,* quæ hic leguntur, in multis edit. ex margine Mss. sin textum translatæ perperam fuere.

3, ante med., et sic adjungitur justitiæ **observantia**, per quam, ut Tullius dicit, loc. sup. cit., *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur* (1).

A ratione vero debiti justitiæ defectus potest attendi, secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus, in 8 Ethic., cap. 13, circa med., secundum hoc duplex justum assignat. — Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. — Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. *Quoddam* enim est *sic necessarium* ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ **veritas**, per quam, ut Tullius dicit, loc. cit., *immutata ea quæ sunt* (2), *aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur.* Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adjungitur justitiæ **gratia**, in qua, ut Tullius dicit ibid., *amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur;* quandoque autem in malis; et sic adjungitur justitiæ **vindicatio**, per quam, ut Tullius dicit, ibid., *vis aut injuria, et omnino quidquid obscurum* (3) *est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur. Aliud* vero debitum est *necessarium*, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit **liberalitas**, *affabilitas* sive **amicitia**, aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum quod vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis, secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

Ad secundum dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet *declinare a malo,* ad quod pertinet *innocentia*, et *facere bonum*, ad quod pertinent sex alia; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interius; duo vero ad superiores, scilicet *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum; duo vero ad inferiores, scilicet *affectus*, in quantum placent bona eorum, et *humanitas*, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in lib. 10 Etymol., ad litt. *H*, quod *humanus* dicitur aliquis, quod *habeat circa homines amorem et miserationis affectum;* unde *humanitas* dicta est, *qua nos invicem tuemur.* Et secundum hoc *amicitia* sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in 4 Ethic., cap. 6. Potest etiam *amicitia* sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in 8 et 9 Ethic., et sic ad amicitiam pertinent tria scilicet *benevolentia*, quæ hic dicitur (1) *affectus,* et *concordia*, et *beneficentia*, quæ hic vocatur *humanitas.* Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod *obedientia* includitur in *observantia*, quam Tullius ponit; nam præcellentibus personis debetur et reverentia honoris, et obedientia. *Fides* autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum. *Veritas* autem in plus se habet, ut infra patebit, quæst. 109, art. 1 et 3. *Disciplina* autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, in quantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. 24, 45: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam;* et ideo a Tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit; *æquitas* vero sub epikeia vel amicitia.

Ad quartum dicendum quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem: ad particularem quidem *bona commutatio*, de qua dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens; ad legalem autem justitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur *eugnomosyne*, quasi *bona gnome*, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est, quæst. 51, art. 4, in tractatu de prudentia; et ideo dicit de ea quod est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ, secundum directionem, justitiæ vero secundum executionem (2) *Eusebia* vero dicitur, quasi *bonus cultus*, unde est idem quod *religio;* ideo de ea dicit quod *est scientia Dei famulatus;* et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes

---

(1) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. veteres et Patav. — Garcia, Theologi et Nicolaius, *dignamur.*

(2) Ita Mss. et edit. passim, — Al. deest *quæ sunt.*

(3) Ita cum codicibus edit. veteres et Garcia. — Nicolaius et edit. Patav. *obfuturum.*

(1) Ita Mss. et edit. passim. — Al. perperam, *dicuntur.*

(2) Ita Mss. et editi libri castigati. — Al. *directionem justitiæ, non secundum excusationem.*

virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*, ut postea dicetur, quæst. seq., art. 8. *Eucharistia* autem est idem quod *bona gratia*, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. *Benignitas* autem videtur esse idem cum *affectu*, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *B*, quod *benignus est vir sponte ad bene faciendum paratus, et dulcis alloquio*. Et ipse Andronicus dicit quod *benignitas* est habitus voluntarie benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum quod *epikeia* non adjungitur justitiæ particulari, sed legali ; et videtur esse idem cum ea quæ dicta est *eugnomosyne* (1).

QUÆSTIO LXXXI

DE RELIGIONE. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionem pertinet, — et primo considerandum est de religione ; — secundo de pietate ; — tertio de observantia ; — quarto de gratia ; — quinto de vindicta ; — sexto de veritate ; — septimo de amicitia ; — octavo de liberalitate ; — nono de epikeia. — De aliis autem hic enumeratis supra dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi ; et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione et innocentia. De legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria consideranda occurrunt : — primo quidem de ipsa religione secundum se ; — secundo de actibus ejus ; — tertio de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum ; 2° utrum religio sit virtus ; 3° utrum religio sit una virtus ; 4° utrum religio sit specialis virtus ; 5° utrum religio sit virtus theologica ; 6° utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus ; 7° utrum religio habeat exteriores actus ; 8° utrum religio sit eadem sanctitati.

QUÆST. 81. — Si religio attendatur penes observantiam præceptorum fidei et morum, omnibus christianis convenire debet esse religiosum, hoc est divino cultui addictum et ita Deo alligatum. Unde et de Cornelio dicitur quod erat vir religiosus ac timens Deum. De hoc modo hic est agendum. Si autem consideretur penes observantiam consiliorum evangelicorum ex voto susceptam; sic religiosi strictius vocantur illi, qui probatam religionem sunt professi; et de hoc dicendum est infra quæst. 186.

Cfr. pro tract. de virt. Religionis. — Joannes a S. Thoma, Tolet, et Sylvius, hic; Suarez, *de Religione*; Lessius, *De justitia*, lib. 2; Perrone, *De virtute religionis deque vitiis oppositis;* Billuart.

(1) Hic Nicolaius in textu addit sequentia : *Quia ista prudenter determinat quid expediat magis ; illa moderamen adhibet quale cognoscit expedire, ut quæst. 120 patebit.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum.

Inf., quæst. 84, art. 1, ad. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Jac. 1, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum, et Patrem, hæc est, visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc seculo*. Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc seculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, a med., quod *quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu Divinitatis vertitur quæstio ; ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei*. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere ; latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1. ad fin. Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Galat. 5, 13 : *Per charitatem spiritus servite invicem*. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

ART. 1. — Definitur religio, virtus moralis, quæ inclinat ut exhibeamus Deo cultum et honorem, ipsi tanquam supremo rerum omnium Principio debitum. — Observa quod religio interdum sumitur pro actu quo Deus colitur (in fine resp. ad 2.); interdum pro habitu, seu habituali dono ex quo inclinamur ad ejusmodi actum (in resp. ad 1 et in sequent. art.). — Nota bene duplices actus religionis in resp. ad 1, scilicet elicitos et imperatos. — Nomine *cultus* duo intelliguntur : 1° Quodvis officium sive internum, sive externum quod a nobis agitur in recognitionem divinæ majestatis et excellentiæ atque ad excitandum tam in nobis quam in aliis existimationem, qualem nos de illa decet habere. 2 Est illa ipsa existimatio tali majestati conveniens. Et sic posterius est velut formale, prius velut materiale. — Intellige bene in titulo voces *ordinet ad Deum*; Religio enim, ut pars potentialis justitiæ, debet esse ad alterum, ut conveniat cum justitia ; et ille alter est Deus, cui debitum reddit. Ex quo patet quod illa exclusiva vox *solum*, non excludit aliquid creatum ab objecto religionis, ita quod intentum sit inquirere si solus Deus est objectum ad quod tendit religio, quia ut articulo sequenti patebit, objectum religionis est cultus Dei, et per cultum aliquid creatum intelligitur, scilicet ipsa actio creaturæ, per quam colitur Deus. Et sic illa exclusiva ponitur ad excludendum aliud objectum, ita quod solus Deus sit objectum, cui religio exhibet cultum, ita quod nulla creatura per religionem colatur (Joann. a S. Thoma). — Nota quod etymologia a *reeligendo* non est tam universalis, quia religio reperitur in innocentibus ut in Christo, et B. V. Maria, et Angelis.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis : *Cole parentes.* Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

— Sed contra est quod Tullius dicit 2 Rhetor., scil. de Invent., aliquant. ante fin., quod *religio est virtus, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cæremoniam cultumque affert* (1).

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad lit. *R, religiosus, ait Cicero, a relectione* (2) *appellatus est, quia retractat, et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent,* et sic religio videtur dicta a relegendo ea quæ sunt divini cultus, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. 3, 6 : *In omnibus viis tuis cogita illum.* — Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod *Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes,* sicut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 4, ante med. — Vel potest intelligi religio a religando dicta : unde Augustinus dicit in lib. De vera religione, prope fin : *Religet nos religio uni omnipotenti Deo.* **Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum.** Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio : ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem ; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum quod religio habet duplices actus : — quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi : — alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum;* quod est actus elicitus e misericordia ; *immaculatum autem se custodire ab hoc seculo,* imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum quod religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit : *Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.*

Ad tertium dicendum quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum ; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur ; et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos ; et ideo ad religionem pertinet.

Ad quartum dicendum quod colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus ; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur *Eusebia,* vel *Theosebia,* ut patet per Augustinum, in 10 de Civ. Dei, cap. 1, a med.

Ad quintum dicendum quod quamvis *religiosi* dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen *religiosi* dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes ; sicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli, Galat. 4, 14 : *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum.*

ARTICULUS II

Utrum religio sit virtus.

Part. 1, quæst. 60, art. 3, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 4, quæst. 1, corp. ; et Opusc. 19, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 9. Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur *habitus electivus* vel *volun-*

(1) Ita ex Tullio recentes cum Nicolaio, qui habet *cultum cæremoniamque.* — Antiquæ editiones cum Rom. : *Religio est quædam tuitio naturæ, quam divinam vocant, quæ cultum, vel cæremoniam affert.* — Cod. Alcan. : *Religio est quædam tuitio naturæ quæ doctrinam* (in voce enim abbreviata est *a,* quæ in verbo *divinum* locum non habet) *cultum, cæremoniamque affert.*

(2) Ita post Nicolaium editiones passim, et quidam codices. — Cod. Alcan., edit. Rom. aliæquæ vetustæ, *religione.*

tarius. Sed, sicut dictum est art. præc., ad 3, ad religionem pertinet latria, quæ servitutem quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, circa princ., aptitudo virtutis inest nobis a natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre; cæremonialia autem, ut dictum est, supra, 1-2, quæst. 99, art. 3, ad 2, et quæst. 101, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

— Sed contra est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet, quæst. præc.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 3, et 1-2, quæst. 55, art. 3 et 4, virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit;* et ideo **necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere.** — Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alterius debitum reddit, constituitur in proportione convenienti, respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro de Natura boni, cap. 3. Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo; manifestum est quod **religio virtus est.**

Ad primum ergo dicendum quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 1, ad 3, et 1-2, quæst. 68.

Ad secundum dicendum quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens; et similiter exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad tertium dicendum quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod hæc determinate faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani.

ARTICULUS III

Utrum religio sit una virtus.

Inf., art. 4, ad 1, et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est art. 1 hujus quæst. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet, quæst. 50, art. 2, ad 2. Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

— Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Unus Deus, una fides*. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 54, art. 2 et 3, habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit Malach. 1, 6: *Si ego Pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod **religio est una virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum,

---

ART. 3. — Hinc in 3 Sent. dist. 9, art. 1, quæst. 2, docet latriam sive religionem in se consideratam, esse virtutem specialem eo quod habet specialem rationem objecti et actus, quamvis ejus actus materialiter multi sint, iique diversi. Ubi etiam hoc addit: « Quosdam esse actus religionis qui non sunt proprie alicujus virtutis elicite, sicut offerre sacrificia, facere prostrationes et hujusmodi; qui etsi possint ostendi a fide, et imperari a charitate, non eliciuntur tamen nisi a religione ». — Hic art. non coincidit cum sequenti: sæpe enim D. Thomas illos distinguit etiam in aliis virtutibus (supra de charitate, quæst. 23, art. 4 et art. 5). Est ergo differentia quod quando inquiritur si est vera virtus, religio, est idem ac inquirere, si habet plures species, quæ quasi sub genere, comprehenduntur sub religione, et sic non sit una, sed plures species. Inquirere autem si est specialis virtus, idem est ac inquirere si coincidit cum aliqua alia virtute; v. g. quæst. 103, art. 3, de dulia inquirit, si est specialis virtus a latria distincta (Joan. a S. Th.).

vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in se ipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cujus est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

Articulus IV

Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 4, in princ. : *Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur.* Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet ; et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit 1 ad Cor. 10, 31 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 1, et art. 2. Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in 8 Ethic., cap. 8, circa princ., *honorari propinquum est ei quod est amari.* Ergo religio qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

— Sed contra est quod ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

Respondeo dicendum quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor ; sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod **religio est specialis virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, in quantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 1.

Ad secundum dicendum quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem ; illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum quod objectum amoris est bonum ; objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas qua diligitur Deus non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

Articulus V

Utrum religio sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus, in Enchir., cap. 3, quod *Deus colitur fide, spe et charitate*, quæ sunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 57, 58 et 62. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri ; similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum ; non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. 43, 33 : *Benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis : major enim est omni laude.* Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

— Sed contra est quod ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione consideran-

---

Art. 4. — Supposito quod religio sit virtus, et quod sit indivisa in se, ut patet ex duobus art. præced., in præsenti inquirit S. Doctor, quomodo sit divisa a qualibet alia virtute vel theologali vel morali. — Ex art. nota quod religio potest dici virtus generalis : 1° quia potest uti actibus aliarum virtutum sub ratione proprii objecti ; et 2° quia ad actum ejus præexiguntur multæ aliæ virtutes, sicut fides, quæ ostendit cui exhibenda sit latria, et charitas quæ afficit ad eum cui exhibenda est. Tamen religio habet quosdam actus, qui non sunt proprie alicujus alterius virtutis elicitive, v. g. sacrificare, orare etc.

tur : — unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem ; — aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur, non quod actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant ; sicut cum credimus Deo credendo, Deum attingimus. Propter quod dictum est, quæst. 1, art. 1, 2 et 4, quod Deus est fidei objectum, non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo.

Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes, et alia hujusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo **religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis ; — sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.**

Ad primum ergo dicendum quod semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum ; et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod *Deus colitur fide, spe et charitate.*

Ad secundum dicendum quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum quod religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiæ et medium in ipsa accipiatur, non quidem inter passiones, sed secundum quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem* non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur, sed secundum quamdam considerationem humanæ facultatis, et divinæ acceptionis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias, prout non debet.

Articulus vi

Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.

Inf., quæst. 88, art. 6, corp., et quæst. 183, art. 2, corp.; et 3 Cont., cap. 18, corp., fin.; et Quodl. 6, art. 2, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in 2 Ethic., cap. 6. Sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur ; unde dicitur Isa. 58, 7 : *Frange esurienti panem tuum.* Sed Deus non indiget aliquo, quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psal. 15, 2 : *Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

4. Præterea, quanto aliquid fit ex majori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud 1 ad Corinth. 9, 16 : *Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit.* Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cum ergo Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

— Sed contra est quod Exodi 20 ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tanquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem ; et ideo **quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora.** Virtutes autem morales, ut supra habitum est, art. præc., in corp., et ad 1, et quæst. 4, art. 7, sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo **religio præeminet inter alias virtutes morales.**

Ad primum ergo dicendum quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate ; et ideo deficere ab æqualitate, quæ est medium justitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum quod in his quæ exhi-

Art. 6. — Utrum autem Religio sit etiam præstantior justitia præsertim legali, non omnes conveniunt. Pars affirm. conformior est B. Th., eamque suadet ejus ratio. — Adverte quod comparat religionem in nobilitate cum virtutibus *moralibus;* nam intellectuales sunt superiores moralibus ; et ex hoc manet exclusa a comparatione ista, prudentia, quæ non est pure moralis, sed simpliciter intellectualis, quia formaliter versatur circa verum ; materialiter autem dicitur moralis, quia habet pro materia suæ directionis agibilia, seu moralia, non sub ratione boni, sed sub ratione veri quod terminatur ad bonum practice dirigendo et imperando. Virtutes autem theologicæ, omnibus aliis nobiliores sunt, quia immediate attingunt Deum ut objectum (Joann. a S. Thoma).

bentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus vii

Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.

Inf., quæst. 84, art. 1, et quæst. 85, art. 2, corp.; et 3 Cont., cap. 110.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Joan. 4, 24: *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet* (1). Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea ei exhibeantur quæ

Art. 7. — Aliquando S. Thomas sumit actum exteriorem pro quocumque actu imperato, et actus interior pro imperante, quia imperatus est semper extra imperantem, et comparatur ad illum ut exterior. Hic autem *exteriorem actum* intellige actum corporaliter exercitum. — Contra hanc doctrinam, insurrexerunt plures hæretici : *Manichæi* quidem abstulerunt templa, et omnia quæ in illis exterius celebrantur; quos secuti sunt *Waldenses*, et postea *Lutherani*, *Calvinistæ*, *Anabaptistæ*, admittentes templa tantum ad concionandum et ad quædam sacra, sed plus minusve rejicientes pios ritus et ceremonias Ecclesiæ. Vide etiam infra in definit. Eccles. errores damnatos *Beguardorum*, *Mich. Molinos*, et *Synodi Pistoriensis*. Tandem hodiernis temporibus, *Deistæ* quemdam cultum mentis finxerunt, rejicientes omnes externas religionis significationes.

S. Script. — Omnes cærem. veter. legis, et etiam Patriarcharum. Matth. 26; Luc. 22, 19, 41; Joan. 17; Act. 7, 59 et 9, 40; 1 Corint. 11; 1 Timot. 2, 8 etc.

Definit. Eccles. — *Concil. Grandrense, sub Sylvestro papa : cap. 5 :* Si quis docet domum Dei contemptibilem esse, anat. sit. *cap.* 20 : Si quis superbiæ usus affectu conventus abominatur, qui ad confessiones martyrum celebrantur, et ministeria, quæ in eis fiunt, simul cum eorum memoriis execratur, anat. sit. — *Concil. Vienn., definit. contra Beguardos et Beguinas :* 8. Quod in elevatione corporis Jesu Christi, non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere : asserentes quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suæ contemplationis tantum descenderent, quod circa ministerium seu sacramentum Eucharistiæ aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent. — *Decreta Martini V, in concil. Constant. : articuli de quibus suspecti errorum Wiclefi debent interrogari :* Utrum credat quod deliberato animo contemnens ritum Ecclesiæ, cæremonias exorcismi, et catechismi, aquæ baptismatis consecratæ, peccet mortaliter. — *Proposit. Mich. Molinos, damn. ab Innoc. XI, 20 nov.* 1687 : 33. Male agit anima, quæ procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum : quoniam animæ internæ omnes dies sunt æquales, omnes festivi. Et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca æqualia sunt. 34. Verbis et lingua gratias agere Deo, non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent, nullum Deo impedimentum apponendo, quod operetur in illis; et quo magis Deo se resignant, experiuntur, se non posse orationem dominicam seu Pater noster recitare. 35. Non convenit animabus hujus viæ internæ, quod faciant operationes, etiam virtuosas, ex propria electione et activitate : alias non essent mortuæ. Nec debent elicere actus amoris erga beatam Virginem, Sanctos aut humanitatem Christi : quia, cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa. 40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit Sanctis omnibus sanctior. Igitur ad sanctitatem perveniri potest absque opere exteriori. 60. Animabus provectis, quæ reflexionibus mori incipiunt, et eo etiam perveniunt, ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem et supplet ipse tanta gratia præservante, quantam in sacramento reciperent : et ideo hujusmodi animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum Pœnitentiæ accedere, quia id est in illis impossibile. — *Proposit. synod. Pistoriens. damn. a Pio VI, in Bulla « Auctorem fidei » : De convenienti ordine in cultu servando.* 31. Propositio Synodi enuntians, conveniens esse, pro divinorum officiorum ordine et antiqua consuetudine, ut in unoquoque templo unum tantum sit altare, sibique adeo placere morem illum restituere; temeraria, perantiquo, pio, multis abhinc sæculis in Ecclesia, præsertim Latina, vigenti et probato mori injuriosa. 32. Item præscriptio vetans, ne super altaria sacrarum reliquiarum thecæ floresve apponantur; temeraria, pio ac probato Ecclesiæ mori injuriosa. 33. Propositio Synodi, qua cupere se ostendit, ut causæ tollerentur, per quas ex parte inducta est oblivio principiorum ad liturgiæ ordinem spectantium, « revocando illam ad majorem rituum simplicitatem, eam vulgari lingua exponendo, et elata voce proferendo »; quasi vigens ordo liturgiæ ab Ecclesia receptus et probatus aliqua ex parte manasset ex oblivione principiorum, quibus illa regi debet : temeraria, piarum aurium offensiva, in Ecclesiam contumeliosa, favens hæreticorum in eam conviciis. *De ordine præscripto in piis exercitationibus obeundis.* 64. Doctrina, quæ velut superstitiosam universe notat «quamcumque efficaciam, quæ ponatur in determinato numero precum et piarum salutationum » ; tamquam superstitiosa censenda esset efficacia, quæ sumitur non ex numero in se spectato, sed ex præscripto Ecclesiæ certum numerum precum vel externarum actionum præfinientis pro indulgentiis consequendis, pro adimplendis pœnitentiis, et generatim pro sacro et religioso cultu rite et ex ordine peragendo : falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, pietati fidelium injuriosa, Ecclesiæ auctoritati derogans, erronea. 65. Propositio enuntians, « irregularem strepitum novarum institutionum, quæ dictæ sunt exercitia vel missiones... forte nunquam aut saltem perraro eo pertingere, ut absolutam conversionem operentur ; et exteriores illos commotionis actus, qui apparuere, nil aliud fuisse quam transeuntia naturalis concussionis fulgura » ; temeraria, male sonans, perniciosa, mori pie ac salutariter per Ecclesiam frequentato et in verbo Dei fundato injuriosa. *De festis.* 73. Propositio enuntians, novorum festorum institutionem ex neglectu in veteribus observandis, et ex falsis notionibus naturæ et finis earumdem solemnitatum originem duxisse: falsa, temeraria, scandalosa, Ecclesiæ injuriosa, favens hæreticorum in dies festos per Ecclesiam celebratos conviciis. 74. Deliberatio Synodi de transferendis in diem dominicum festis per annum institutis, idque pro jure,

(1) Vulgata : *Spiritus est Deus... oportet adorare.*

proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur quod non congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus, in 6 de Civ. Dei, cap. 10, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos*. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

— Sed contra est quod in Psal. 83, 3, dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

RESPONDEO dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet **per hoc quod Deum reveremur, et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit**; quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia *invisibilia Dei* (1) *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit Rom. 1, 20. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo **religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.**

Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat: secundum illud Psal. 49, 13: *Numquid manducabo carnes taurorum aut sanguinem hircorum potabo?* Sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum, et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 5, parum a princ.: *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum*, id est *sacrum signum est*.

Ad tertium dicendum quod idololatræ deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipue quia erant vana et turpia.

ARTICULUS VIII

Utrum religio sit idem sanctitati.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quæ-

---

quod persuasum sibi esse ait episcopo competere super disciplinam ecclesiasticam in ordine ad res mere spirituales: ideoque et præceptum Missæ audiendæ abrogandi diebus, in quibus ex pristina Ecclesiæ lege viget etiamnum id præceptum; tum etiam in eo, quod superaddit de transferendis in Adventum episcopali auctoritate jejuniis per annum ex Ecclesiæ præcepto servandis; quatenus adstruit, episcopo fas esse jure proprio transferre dies ab Ecclesia præscriptos pro festis jejuniisve celebrandis, aut inductum Missæ audiendæ præceptum abrogare: propositio falsa, juris Conciliorum generalium et Summorum Pontificum læsiva, scandalosa, schismati favens. — *Concil. Trident. Sess. 7, de sacram. in genere, can.* 13. Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiæ Catholicæ ritus, in solemni Sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libitu omitti, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum Pastorem mutari posse; anathema sit. *Ibid. Sess.* 22, *cap.* 4: *De Canone Missæ*. Et cum sancta sancte administrari conveniat, sitque hoc omnium sanctissimum sacrificium; Ecclesia Catholica, ut digne reverenterque offerretur, ac perciperetur, sacrum Canonem multis ante sæculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur, quod non maxime sanctitatem ac pietatem quamdam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex Apostolorum traditionibus, ac sanctorum quoque Pontificum piis institutionibus. *Cap.* 5: *De solemnibus Missæ sacrificii cæremoniis*. Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli; propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam submissa voce, alia vero elatiore in Missa pronuntiarentur, instituit. Cæremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex Apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per hæc visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur. *Ibid., can.* 7: Si quis dixerit cæremonias, vestes, et externa signa, quibus in Missarum celebratione Ecclesia Catholica utitur, irritabula impietatis esse magis, quam officia pietatis; anathema sit. *Quibus addi possunt orationes Ecclesiæ: Feria 6, quat. temp. septemb.; et contra persecut. Eccles.; et sabb. quat. temp. Pentecost.* Concede... ut divinis rebus inhærentes et corpore tibi famulemur et mente; *vel:* corpore tibi placeamus et mente; *vel:* Concede... et mente et corpore tibi semper esse devotos.

Cfr. — Bellarmin., *Controvers.* 7, lib. 3, cap. 1 et 2; Suarez, *de Religione;* S. Joan. Damasc., *de Fide orthod.*, cap. 13; Bellarmin., *de Sacram.*, lib. 2.

ART. 8.— Non est quæstio de sanctitate quæ habetur per infusionem gratiæ justificantis, sed de sanctitate prout est virtus observandi ea quæ sunt justa apud Deum. Aliud

(1) Vulgata: *Invisibilia ipsius a creatura mundi, per ea quæ...*

dam specialis virtus, ut habitum est art. 4 hujus quæst. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim *faciens fideles, et servantes ea quæ ad Deum sunt justa*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur; dicit enim Dionysius, 12 cap. de div. Nom., quod *sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta, et omnino immaculata munditia.* Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est, quæst. 80, art. 4. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

— Sed contra est quod dicitur Luc. 1, 75: *Serviamus illi in sanctitate et justitia.* Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est, art. 1 hujus quæst., ad 3, et art. 3, ad 2. Ergo religio est idem sanctitati.

Respondeo dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare: — uno quidem modo munditiam; et huic significationi competit nomen græcum, dicitur enim ἅγιος, quasi sine terra; — alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen *sanctus*, ad munditiam pertinere, ut intelligatur *sanctus* quasi *sanguine tinctus*, eo quod antiquitus *illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur*, ut Isidorus dicit in lib. Etymol., ad litt. *S*. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quæ divino cultui applicantur; ita quod non solum homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur; sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. — Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremæ rei possit conjungi. Et ideo **mens sine munditia Deo applicari non potest.** Unde ad Hebr. 12, 14, dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* — **Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur**; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat Apostolus, Rom. 8, 38: *Certus sum quod neque mors, neque vita... separabit me* (1) *a charitate Dei.*

Sic ergo **sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, et suos actus applicat Deo; — unde non differt a religione secundum essentiam, — sed solum ratione.** Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundum quod homo non solum hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quædam opera ad cultum divinum (2).

Ad primum ergo dicendum quod sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam; et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus in lib. de Virginitate, cap. 8, quod *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.*

Ad tertium dicendum quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam prædictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LXXXII.

DE DEVOTIONE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actibus religionis, — et primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principaliores; — secundo de actibus exterioribus, qui sunt secundarii.

Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. — Primo ergo de devotione agendum est, — secundo de oratione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum devotio sit specialis actus; 2° utrum sit actus

---

est enim sanctitas gratiæ, aliud sanctitas cultus supernaturalis pertinens ad religionem infusam, sicut sanctitas cultus naturalis pertinet ad acquisitam.

Quæst. 82. — Non dividitur actus interior et actus exterior religionis, secundum rationem actus, quia in esse moris, actus interior et exterior non ponunt in numero, nec habent diversam speciem. Sic ergo dividitur actus religionis ratione materiæ, quæ per tales actus exhibetur in cultum Dei; aliquando enim exhibetur actus interior, aliquando actus exterior. — Incipit a devotione, quæ est magis intimus et propinquus actus religionis (Joann. a S. Th.). — Cfr. S. Bernard., *in Cantic.* serm. 10; S. Bonavent. *Opusc. de sex alis;* Joann. a S. Thoma, hic; Lessius, *De justitia*, lib. 2.

(1) Vulgata: ... *poterit nos separare a charitate Dei.*

(2) Ita Mss. et editi melioris notæ. — Al., additur, *pertinentia.*

religionis ; 3° de causa devotionis; 4° de ejus effectu.

Articulus primus

Utrum devotio sit specialis actus.

Inf., art. 2, corp., et quæst. 83, art. 3, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum ; dicitur enim 2 Paralip. 29, 31 : *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devota.* Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spiritualibus ; dicitur enim aliquis et devote meditari, et devote genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ aut cognoscitivæ virtutis (vel potentiæ). Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt, part. 1, quæst. 79 et 80, et 1-2, quæst. 23, art. 4. Ergo devotio non est specialis actus.

— Sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 21, art. 3 et 4. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

Respondeo dicendum quod devotio dicitur a devovendo ; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent ut ei se totaliter subdant; propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat, decad. 1, lib. 8, c. 8, et lib. 10, cap. 19. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam *voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.* Unde Exod. 35, 21, dicitur, quod *multitudo filiorum Israel obtulit* (1) *mente promptissima atque devota primitias Domino.* Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde **devotio est specialis actus voluntatis.**

Ad primum ergo dicendum quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus ; et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 8, art. 2. Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ a voluntate moventur.

Ad secundum dicendum quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est in corp. art.

Art. 1. — Devotionem definimus, illum voluntatis actum, quo homo promptum se exhibet divino cultui, et iis quæ pertinent ad Dei famulatum. — Non sumitur hic devotio, prout significat sensibilem illum fervorem qui subinde sentitur inter orandum; patet ex definitione.

(1) Vulgata, *obtulerunt.*

Articulus II

Utrum devotio sit actus religionis.

Inf., quæst. 83, art. 3, ad. 1, et art. 15, corp., et quæst. 104, art. 3, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est art. præc., ad hoc pertinet quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per charitatem, quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., parte 1 lect. 10, *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant.* Ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere charitatem ; quia charitas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quæ est ignis materia, Cantic. 8, 6 ; et Psal. 62, 6. Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Sed devotio etiam habetur ad homines ; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo papa dicit, serm. 8 de Passione Dom., circ. med., quod Judæi quasi devoti romanis legibus, dixerunt : *Non habemus regem nisi Cæsarem,* Joan. 19. Ergo devotio non est actus religionis.

— Sed contra est quod devotio a devovendo dicitur, ut dictum est art. præc. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

Respondeo dicendum quod ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actus est idem objectum. Propter quod, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, circ. princ., *justitia est qua volunt homines, et operantur justa.* Manifestum est autem quod operari ea quæ perti-

nent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet, quæst. præc., art. 1, 2 et 3. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod **devotio est actus religionis.**

Ad primum ergo dicendum quod ad charitatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritus unionem; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi ejus nutrimentum (1): et similiter charitas et devotionem causat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Ad tertium dicendum quod devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, in quantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

ARTICULUS III

Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa.

Inf., art. 4, corp.; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 3, quæst. 2, corp.; et Mal. quæst. 11, art. 2, ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet: frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem; cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in fœmineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

— Sed contra est quod in Psal. 38, 4, dicitur: *In meditatione mea exardescet ignis.* Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

RESPONDEO dicendum quod, **causa devotionis extrinseca et principalis Deus est**; de quo dicit Ambrosius super Lucam, cap. 9, sup. illud: *Et conversus increpavit*, etc., quod *Deus quos dignatur vocat: et quem vult religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset.* — **Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio, seu contemplatio.** Dictum est enim art. 1 huj. quæst., quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit in lib 14 de Trinitate, cap. 8, et lib. 10, cap. 1 quod *voluntas oritur ex intelligentia.* Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, in quantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio: — una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Ps. 72, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam;* et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. — Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Ps. 120, 1: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi: auxilium meum a Domino qui fecit cælum et terram;* et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum quod consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in Præfatione dicitur: *Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maxime

(1) Ita cum pluribus Mss. edit. veteres et Patav. — Nicolaïus: *Ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum.*

devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt Divinitatis consistat.

Ad tertium dicendum quod scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso (1); et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

Articulus IV

Utrum lætitia sit devotionis effectus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lætitia non sit devotionis effectus, quia, ut dictum est art. præc., ad 2, passio Christi præcipue ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundum illud Thren. 3, 19: *Recordare paupertatis meæ.... absinthii et fellis;* quod pertinet ad passionem; et postea subditur: *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psal. 50, 19, dicitur: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssemus dicit in lib. de Homine, cap. 12, a med., quod *sicut risus procedit ex gaudio; ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ.* Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

— Sed contra est quod in collecta dicitur: *Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet.*

Respondeo dicendum quod **devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam.** Dictum est enim art. præc. quod devotio ex duplici consideratione procedit: principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo, et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psal. 76, 4: *Memor fui Dei et delectatus sum;* sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psal. 41, 3: *Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum;* et postea sequitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes*, etc. — **Secundario vero causatur devotio,** (ut dictum est art. præc.) **ex consideratione propriorum defectuum;** nam hæc consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam; nam **per se quidem nata est tristitiam causare,** recogitando proprios defectus, **per accidens autem lætitiam,** scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio; secundario autem et per accidens tristitia quæ est secundum Deum.

Ad primum ergo dicendum quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit, et est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas; quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum quod spiritus, qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel charos amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

QUÆSTIO LXXXIII

DE ORATIONE. — *In decem et septem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de oratione; et circa hoc quæruntur decem et septem: 1° utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ; 2° utrum

(1) Ita Garcia, Theologi, Nicolaius, et posteriores edit. communiter. — Edit. veteres cum codic. Rom. Tarrac. Alcan. aliisque, *considerat (et consideret) de seipso.*

Quæstio 83. — Expedito actu religionis quo ipsa voluntas Deo offertur, qui est principalis actus ejus, utpote majorem includens causalitatem in reliquos, quia voluntas cætera omnia movet, et quia propinquior est religioni existenti in voluntate, transit S. Thomas ad actum religionis, quo offertur et subjicitur intellectus Deo, et quo ascendit ad ipsum, quasi oblatus et subjectus ei, quod fit per orationem. — Oratio longe aliud est grammaticis, aliud logicis, rhetoribus, jurisconsultis, et theologis. De ea prout usurpatur apud theologos hic agitur; quatenus nimirum significat quamdam deprecationem seu petitionem. — Oratio definitur: « Petitio decentium a Deo, cum quadam mentis elevatione ».

Cfr. pro præs. quæst. — S. Cyprianus, *de Orat. dominica*; S. Gregor. Nyssenus, *de Oratione*; Tertullianus, *de Oratione*; Origenes, *De oratione*; S. Bernardus, *Sermones de Quadrag.* 4, 5, 6; S. Bonavent., *Breviloquium*, 5; S. Alphonsus, *del Grand Mezzo della preghiera etc.*; Joann. à S. Thoma, hic; Bellarminus, *de Bonis Operibus in particulari*, lib. 1; Suarez, *de Virtute et statu religionis*; Lessius, *de Justitia*, lib. 2; Joannes de Medina, *Tract. de oratione*; Layman, lib. 4; Sylvius et Billuart, hic.

sit conveniens orare Deum; 3° utrum oratio sit actus religionis; 4° utrum solus Deus sit orandus; 5° utrum in oratione sit aliquid determinate petendum; 6° utrum orando debeamus temporalia petere; 7° utrum pro aliis orare debeamus; 8° utrum debeamus orare pro inimicis; 9° de septem petitionibus orationis dominicæ; 10° utrum orare sit proprium rationalis creaturæ; 11° utrum sancti in patria orent pro nobis; 12° utrum oratio debeat esse vocalis; 13° utrum attentio requiratur ad orationem; 14° utrum oratio debeat esse diuturna; 15° utrum oratio sit meritoria; 16° utrum peccatores orando aliquid impetrent a Deo; 17° de speciebus orationis.

Articulus primus

Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 1, quæst 1, et quæst. 2, corp., et ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psal. 9, 17: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus.* Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit in 3 cap. de div. Nomin., lect. 1, circa princ.: *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes.* Sed unio ad Deum per amorem fit qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus in 3 de Anima, text. 21, ponit duas operationes intellectivæ partis: — quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; — secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse; — quibus tertia additur *ratiocinari*, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. O, quod *orare idem est ac dicere.* Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

Respondeo dicendum quod secundum Cassiodorum, sup. illud Psal. 38: *Exaudi orationem meam*, oratio dicitur quasi *oris ratio.* Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter: — uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ; — alio vero modo imperfecte solum disponendo, quod scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliquorum: — uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando; — alio modo sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet et imperare et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum; unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., a med., quod *ad optima deprecatur ratio.* Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in libro de Verb. Domini, serm. 5, quod *oratio petitio quædam est;* et Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 24, in princ., quod *oratio est petitio decentium a Deo.* Sic ergo patet quod **oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.**

Ad primum ergo dicendum quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isa. 65, 24: *Eritque antequam clament, ego exaudiam eos.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, part. 1, quæst. 82, art. 4, et 1-2, quæst. 9, art. 1, ad 3, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis mota, dupliciter: — uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud Psal. 26, 4: *Unam peti a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ;* — alio modo ex

---

Art. 1. — In titulo, *oratio* sumitur, prout comprehendit omnes partes orationis, scilicet obsecrationem, postulationem, orationem, et gratiarum actionem, quas S. Thomas enumerat infra., art. 17: et de omnibus currit difficultas, ut de partibus sub nomine orationis comprehensis, an pertineant ad actum appetitivæ virtutis. — Doctrina istius art. communior inter doctores, est contra Scotum ejusque discipulos, docentes orationem esse actum voluntatis. — Nota cum Cajetano quod oratio est in genere causæ efficientis; dispositive tamen. Unde cum Deum oramus pro re aliqua, non solum mentes nostras Deo offerimus, ac appropinquamus eidem, sed etiam causas apponimus efficiendis petitis. Ideo non orans privatur optatis, sicut negligens cultor, privatur fructu agri.

parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quod *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit, loc. sup. cit., quod *oratio est ascensus mentis in Deum*.

Ad tertium dicendum quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam, sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est in corp. art.

Articulus II.

Utrum sit conveniens orare.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 1, quæst. 3, ad 1, 2 et 3; et Ver. quæst. 5, art. 2, corp.; et Opusc. 3, cap. 255.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. 6, 32, *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud 1 Reg. 15, 29: *Porro triumphator in Israel non parcet, nec* (1) *pœnitudine flectetur*. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, lib. 2 de Benefic., cap. 1, circa princ., *nulla res charius emitur quam quæ precibus empta est*. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

— Sed contra est quod dicitur Luc. 18, 1: *Oportet semper orare, et non deficere*.

Respondeo dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. — Quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divina providentia; ex quo sequitur quod vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. 3, 14: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo*. — Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum sive ex connexione causarum; et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. — Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quod orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in 1 lib. (*id est 1ª Parte*) improbata sunt quæst. 19, art. 7 et 8, et quæst. 22, art. 2 et 4, et quæst. 115, art. 6, et quæst. 116. Et ideo **oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus.**

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quod **ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant.** Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; **non enim propter hoc oramus**

Art. 2. — Hic *conveniens* sumitur pro eo quod est utile et expediens ad obtinendum finem. Sequenti vero art., consequenter ad quæsitum ibi, inquirit an sit conveniens bonitate morali quæ est convenientia ad rationem, ibique, arg. 2, tractat de necessitate orationis proveniente ex præcepto. Conclusio ergo art. præsentis est quod oratio maxime conveniens est, et medium efficax ad impetrandum aliquid a Deo (Joan. a S. Th.). — Contra orationem insurrexerunt Philosophi pagani, de quibus loquitur hic S. Thomas, et quos secuti sunt Deistæ, Fatalistæ, etc. recentiores, iisdem principiis innixi. Pelagiani, tollentes gratiæ necessitatem, docuerunt orationem inanem et vacuam esse. Pro Wiclefistis autem orare nihil aliud erat quam bene operari. Messaliani, Precatores dicti, affirmabant solam orationem sufficere ad salutem (Theodoret. lib. 4, hæret. fab.). Vide etiam infra Michaelis Molinos doctrinam damnatam. — Considera, ait Cajetanus, quanta agantur homines stultitia, qui in cæteris effectibus, media natura aut arte speratis, conantur ut mediæ adhibeantur causæ, alioquin censent vanam esse expectationem. In orationum autem fructibus somniant procurandis, tanquam orationes inter causas non sint, aut inter remotas valde sint.

S. Script. — Exempla orationum Sanctorum in utroque Testamento, et præcipue exempla Salvatoris. Insuper, ex plurimis locis: 3 Reg. 8, 30 etc; Tob. 12, 8 etc; Eccli. 18, 22; Matth. 6, 6 etc, et 7, 7 et 17, 20 etc, et 21, 22 et 26, 41; Marc. 14, 38 et 11, 24; Luc. 6, 28 et 11, 2, et 18, 1 et 21, 36 et 22, 40; Joan. 26, 24; Rom. 12, 12; Ephes. 6, 18; Coloss. 4, 2; Philip. 4, 6; 1 Timot. 2, 8; Jac. 4 et 5; 1 Petr. 3, 7 et 4, 7; 1 Tessalon. 5; 1 Joan. 3, 22 et 5, 14, 16.

Definit. Eccles. — Proposit. Mich. Molinos, damn. ab Innoc. XI, 20 nov. 1687: 14: Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis et electionis, et est velle quod divina voluntas nostræ conformetur, et non quod nostra divinæ: et illud Evangelii, « petite et accipietis », non est dictum a Christo pro animabus internis, quæ nolunt habere voluntatem: imo hujusmodi animæ eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere. *Vide etiam alias ejusdem proposit. præcipue 34 et 35, supra, quæst. 81, art. 7. — Synod. Ephes. œcumen. (431), damnavit doctrinam Messalianorum.— Inter proposit. Quesnelli. damnat. ab Innoc. XII, reperitur sequens:* 68. Dei bonitas abbreviavit viam salutis, claudendo totum in fide et precibus. — *Trident. Sess. 6, cap. 11*: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis.

(1) Vulgata: ... *et pœnitudine non flectetur*.

ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut scilicet *homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante secula disposuit donare*, ut Gregorius dicit in lib. 1 Dialogorum, cap. 8, a med.

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum quod Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit (implic. hom. 2 de Orat. circa princ., et hom, 30 in Genes., a med.) : *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare.*

Articulus III.

Utrum oratio sit actus religionis.

Inf., art. 15, corp.; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 2 quæst. 2, et art. 1, quæst. 1, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

— Sed contra est quod, dicitur Psal. 140, 2 : *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo :* ubi dicit Glossa (interl. et ord. implic.) quod *in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino.* Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 2 et 4, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod **oratio est proprie religionis actus**.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 2, et ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, et voluntati propinquior; et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare, sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis, quod quidem præceptum ponitur Matth. 7, 7, ubi dicitur : *Petite, et accipietis.*

Ad tertium dicendum quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta, art. 1 huj. quæst., arg. 2. Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus, vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

Art. 3. — In titulo, ly *actus* supponit pro actu proprio et elicito, ut patet in calce corporis. Non enim hic agitur de actibus imperatis a religione, sed de propriis. — In arg. 2 agitur de præcepto orandi, de quo vide supra, art. 1, S. Script.; et audi S. Thom. in 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 1, quæstionc. 3 : « Omnibus qui Ecclesiæ ministerio non funguntur, videtur ab Ecclesia determinatum tempus orandi statutum esse, cum ex canone statuto, teneantur diebus festis, divinis officiis interesse ». — Adverte quæ pulchre hic notavit Cajetanus : In oratione considerari possunt tria, scilicet res petita, petitio, et petens. Si consideremus *rem petitam*, sic oratione non damus Deo; sed ab ipso dari aliquid postulamus. Si consideremus *petitionem*, sic orando offerimus Deo, nam actus petendi est actus subjectionis; qui enim petit ab aliquo, indiget illo; in cujus signum, superbi potius volunt indigentiam tolerare, quam humiliare se, petendo ab aliquo. Rursus, que petit, profitetur petendo, in illo a quo petit, esse potentiam ad adjuvandum, et misericordiam, et justitiam et providentiam etc, unde speret exaudiri. Et propter hoc oratio est actus religionis; et hoc est quod Auctor intendit in corp. Si autem consideremus *petentem*, sic cum homo petat per mentem, et mens sit quid nobilissimum in homine, sic per orationem Deo subjicimus partem nobilissimam nostri. Hoc est ad honorem Dei, ut Auctor intendi in resp. ad 3.

Articulus IV

Utrum solus Deus debeat orari.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 5, quæst. 1, et dist. 38, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod solus Deus debet orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est art. præc. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere, tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 15 : *Orabo spiritu, orabo et mente;* tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 13, 15 et 16, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi in quantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo conjuncti per gratiam ; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

— Sed contra est quod dicitur Job. 5, 1 : *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.*

Respondeo dicendum quod **oratio porrigitur alicui dupliciter : uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda**. — **Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus,** quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud Psalmi 83 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* — Sed **secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus**; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat : sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. 8, 4, quod *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando ; nam a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur ; ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum quod illi soli impendimus orando religionis cultum, a quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem ; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Art. 4. — Præsens art. est quasi appendix præcedentis. Cum enim determinaverit S. Doctor orationem esse actum religionis, quæ solum terminatur ad Deum, restat explicare, quomodo soli Deo porrigatur oratio; vel si possit ad aliam personam dirigi, et hoc est quod quæritur in titulo. — Nota resp. ad 3, contra quosdam. Stat solidum fundamentum S. Thomæ, quod non convenit animabus purgantibus per se, et ratione status cognoscere orationes nostras. Et quod angeli illis eas manifestent, nullo modo constat (Joan. a S. Th.). — Responsio ad fidem catholicam pertinens tenenda est : Non solum Deum esse orandum, sed etiam sanctos cum eo regnantes. — Contra hanc doctrinam insurrexerunt Vigilantius, qui, teste S. Hieronymo (infra quæst. 11), asserebat mortuos non orare pro nobis, ex quo inferebatur, neque eos orari posse a nobis. Postea alii aperte negaverunt sanctos esse invocandos, ut Cathari, Patareni, Waldenses et Wiclefistæ. Tandem Protestantes, implentes mensuram patrum suorum, docuerunt non solum esse inutile invocare sanctos, sed etiam esse impium, quia contrariatur officio mediatoris qui est Christus : Ita Calvinus, et Lutherus, et apologia confessionis Augustanæ, qui etiam addunt, quod si sancti orant, eos tamen non orare pro isto, vel illo, sed pro Ecclesia electorum in generali.

S. Script. — Gen. 48, 16; Exod. 32, 13; Job. ult. 8; Jerem. 42, 20; Baruch. 1, 11-13; Daniel 12; Zach. 1, 12; Rom. 15, 30; Coloss. 4, 3; Hebr. 13, 16; 2 Petr. 1, 15; Apoc. 5, 8, et 8, 3-4; 2 Mach. ult.

Definit. Eccl. — Concil. Chalcedon., act. 11 : Flavianus post mortem vivit, Martyr pro nobis orat. — *Synod. 7, act. 6* : Cum timore Dei, omnia agamus, postulantes intercessiones Deiparæ et incontaminatæ semper Virginis Dominæ nostræ Mariæ, item sanctorum Angelorum, omniumque Sanctorum. — *Concil. Trident. Sess. 25. De invocatione... Sanctorum :* Mandat sancta Synodus, omnibus episcopis et cæteris docendi munus curamque sustinentibus, ut juxta catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ usum, a primævis christianæ religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem, et sacrorum Conciliorum decreta, in primis de Sanctorum intercessione, invocatione, Reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare ; et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere : illos vero qui negant, Sanctos, æterna felicitate in Cœlo fruentes, invocandos esse; aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare; vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam ; vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi; vel stultum esse, in cælo regnantibus voce vel mente supplicare; impie sentire. Sanctorum quoque martyrum, et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quæ viva membra fuerunt Christi, et templum Spiritus Sancti, ab ipso ad æternam vitam suscitanda et glorificanda a fidelibus veneranda esse : per quæ multa beneficia a Deo hominibus præstantur : ita ut affirmantes, Sanctorum Reliquiis venerationem atque honorem non deberi; vel eas, aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari ; atque eorum opis impetrandæ causa Sanctorum memorias frustra frequentari ; omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit, et nunc etiam damnat Ecclesia. — *Proposit. Mich. Molinos, damn. ab Innoc. XI*: 35, *supra, quæst.* 81, *art.* 7. 36. Nulla creatura, nec B. Virgo, nec Sancti, sedere debent in corde nostro; quia solus Deus, vult illud occupare et possidere. — *Proposit. ab Alexand. VIII, 7 dec.* 1690 : 26. Laus quæ defertur Mariæ, ut Mariæ, vana est.

Ad secundum dicendum quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit in 12 Moral., cap. 14, ante med., in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis, maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde; et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

Articulus V

Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 4, quæst. 1; et Opusc. 3, cap. 140.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus, quia, ut Damascenus dicit, lib. 3 Fid. orth., cap. 24, in princ., *oratio est petitio decentium a Deo;* unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac. 4, 3: *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis.* Sed, sicut dicitur Rom. 8, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa (ord. August.) super illud Psalm. 32: *Exultate, justi, in Domino.* Ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala a Deo petenda non sunt; ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

— Sed contra est quod Dominus Matth. 6, et Luc. 4, docuit discipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Maximus Valerius refert, lib. 7, cap. 2, de Socrate Philos.: *Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent: quia hi demum scirent quid unicuique esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret.* Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti; sicut sunt divitiæ, *quæ*, ut ibidem dicitur, *multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida conjugia, quæ nonnunquam funditus domos evertunt.* — **Sunt tamen quædam bona quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt**; hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur: **quæ quidem sancti orando absolute petunt,** secundum illud Psal. 79, 4: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et iterum Psalm. 118, 35: *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

Ad primum ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit Joan. 4, 24, quod veros adoratores *adorare oportet in spiritu et veritate.*

Ad secundum dicendum quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur 1 ad Timoth. 2, 4, quod *vult omnes homines salvos fieri.*

Ad tertium dicendum quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

Articulus VI

Utrum homo debeat temporalia petere a Deo, orando.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 5, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim

---

Art. 5. — Explicatis quæ pertinent quasi ad formalem et constitutivam rationem orationis, incipit S. Thomas explicare materiam seu res quas possumus petere a Deo. Eadem est autem materia desiderata et materia petita. Desiderium autem respicit bonum *cui* appetit, scilicet mihi vel alteri; et bonum *quod* appetit. Est ergo distinguenda res desiderata, et persona cui desideratur. In his ergo duobus art. inquisivit S. Doctor de rebus ipsis quas petere debemus vel possumus: in duobus sequentibus, inquirit de personis, pro quibus possumus aut debemus petere: et tandem in art. 9, utrumque explicat ut conjunctum, in oratione dominica. — Corollarium artic., quæsito magis litteraliter distincteque satisfaciens: Ergo gratiam, virtutes, dona Spiritus Sancti, bonum usum liberi arbitrii, in his perseverantiam, æternam beatitudinem, absolute petere debemus; cætera cum conditione hac: si expedit ad salutem animæ; non aliter.

Matth. 6, 33 : *Primum quærite* (1) *regnum Dei, et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis*, scilicet temporalia; quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. 6, 25 : *Nolite olliciti* (2) *esse animæ vestræ, quid manducetis*. — Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat 2 ad Cor. 4, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna* (3). Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 30, 8 : *Tribue tantum victui meo necessaria*.

Respondeo dicendum quod sicut Augustinus dicit ad Probam, de orando Deum, epist. 130, al. 121, cap. 12 : *Hoc licet orare quod licet desiderare*. **Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem,** in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et in quantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 8, ad fin. **Et ideo pro temporalibus licet orare.** Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam., loc. cit., cap. 6 et 7, quod *sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, et non amplius; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur orandum est.*

Ad primum ergo dicendum quod temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 16, parum a princ. : *Cum dixit : Illud primo quærendum est* (scilicet regnum Dei), *significavit, quia hoc* (scilicet temporale bonum) *posterius quærendum est, non tempore, sed dignitate; illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.*

(1) Vulgata : *Quærite primum...*
(2) Vulgata : *Ne solliciti sitis etc...*
(3) Vulgata :... *æterna sunt.*

Ad secundum dicendum quod non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua, et inordinata, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 6.

Ad tertium dicendum quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur, secundum quod expediunt ad salutem.

Articulus VII

Utrum debeamus pro aliis orare.

3 Part., quæst. 21, art. 3, ad 3 ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 4, quæst. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, etc. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud Joan. 16 : *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit, tract. 102, a princ. : *Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus; unde non simpliciter dictum est, « dabit », sed « dabit vobis ».* Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare sed solum pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud Jerem. 7, 16 : *Tu ergo noli orare pro populo hoc.. et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

— Sed contra est quod dicitur Jacobi 5, 16 : *Orate pro invicem ut salvemini.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis ; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet, quæst. 25 et 26. Et ideo **charitas hoc requirit ut pro aliis oremus.** Unde Chrysostomus (alius

Art. 7. — Hic nota proposit. sequent. Wiclef, damn. a Concil. Constant. : 19. Speciales orationes, applicatæ uni personæ per prælatos vel religiosos, non plus prosunt eidem quam generales, cæteris paribus.

auctor) dicit super Matth., hom. 14, in Op. imperf., parum a princ. : *Pro se orare necessitas cogit; pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Cyprianus dicit in lib. de Oratione dominica, inter princ. et med., *ideo non dicimus, «pater meus» sed « noster », nec, « Da mihi », sed, « Da nobis », quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit.*

Ad secundum dicendum quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundum illud Jerem. 15, 1 : *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundum illud Psalm. 34, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur;* Glossa interl., *id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus mea mercede.*

Ad tertium dicendum quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro justis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem; sicut etiam correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. 7, 14 : *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit.* Et ideo dicitur 1 Joan. 5, 16 : *Qui scit fratrem suum peccare peccato* (1) *non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Sed sicut nulli, quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere a reprobatis, ut Augustinus dicit in lib. de Corrept. et Gratia, cap. 15, parum a princ., ita etiam nulli est negandum orationis suffragium. Pro justis etiam est orandum triplici ratione : — primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur ; unde super illud Rom. 15 : *Adjuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa. ord. Ambros. : *Bene rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni : et multorum preces impossibile est quod non impetrent*, illud scilicet quod est impetrabile. — Secundo ut a multis gratiæ agantur Deo de beneficiis, quæ conferuntur justis ; quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum 2 ad Corinth. 1. — Tertio ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

(1) Vulgata :... *peccatum.*

ARTICULUS VIII

Utrum debeamus pro inimicis orare.

3 Sent., dist. 30, art. 2, corp. ; et Virt. quæst. 2, art. 8, corp., fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia ut dicitur Rom. 15, 4, *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos ; dicitur enim in Psal. 6, 11 : *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei; convertantur, et erubescant valde velociter.* Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros magis quam pro eis.

2. Præterea, vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. 6, 10 : *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* Unde et de vindicta impiorum lætantur, secundum illud. Psal. 57, 11 : *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis, et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos ; alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta, quæst. 40, art. 1. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 44 : *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

RESPONDEO dicendum quod orare pro alio charitatis est, sicut dictum est art. præc. Unde **eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare.** Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu de Charitate, quæst. 25, art 8 et 9, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum juvare in necessitatis articulo ; vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, et eos juvare, perfectionis est.

Et similiter **necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.**

Ad primum ergo dicendum quod imprecationes

quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi : — primo secundum quod prophetæ solent *in figura imprecantis futura prædicere*, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 21, circa med. ; — secundo prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur ; — tertio quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur ; — quarto conformant voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum quod, sicut in eodem libro, cap. 22 a med., et lib. 2 de QQ. Evang., quæst. 45, ad fin., Augustinus dicit, *vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt;* — vel, sicut dicitur in libro de QQ. veteris et novi Testamenti, quæst. 68, *postulant se vindicari, non voce, sed ratione ; sicut sanguis Abel clamavit de terra.* Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum quod licitum est impugnare inimicos, ut compescantur a peccatis ; quod cedit in bonum eorum et aliorum ; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

Articulus IX

Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

3 Sent., quæst. 34, quæst. 1, art. 6 ; et Opusc. 3, cap. 254, usque in fin. ; et Opusc. 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. 1, 49 : *Sanctum nomen ejus;* regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud Psalmi 144, 13 : *Regnum tuum*, Domine, *regnum omnium seculorum;* voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. 46, 10 : *Omnis voluntas mea fiet.* Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, et quod voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus Sanctus, et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus Sancti.

4. Præterea, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. 11. Superfluum ergo fuit quod secundum Matthæum septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prævenit. Sed Deus sua benevolentia nos prævenit, quia *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur 1 Joan. 4, 19. Superflue ergo præmittitur petitionibus : *Pater noster qui es in cœlis* ; quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

— Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

Respondeo dicendum quod **oratio dominica perfectissima est**, quia, sicut Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 12, *si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista oratione dominica positum est.* Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus quæ recte desiderare valemus. **In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus ; sed etiam eo ordine quo desideranda sunt ; ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus ;** — Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter : — uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei ; — alio modo, secundum quod volumus frui gloria ejus ; quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus ; secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. — Et ideo prima petitio ponitur : *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei ; — secunda vero ponitur : *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire.

Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter : uno modo *per se*, alio modo *per accidens*. *Per se* quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter : — uno modo directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo et quantum ad hoc ponitur : *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra.* — Alio modo instrumentaliter, et quasi coadjuvans nos ad merendum ; et ad hoc pertinet quod dicitur : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie ;* sive hoc

---

Art. 9. — Qui voluerit hanc materiam longius percipere, legat S. Cyprianum *in Exposit. orat. dominic.* ; S. Thom. *in opusc.* 7 ; Torres hic ; Suarez, lib. 3 *de Oratione;* Azor, *de Institutionib. moralib.* t. 3 ; S. Gregor. Nyssen., *Orationes de oratione dominica.*— Hæc oratio, alias antecellit, *auctoritate, brevitate, efficacia* et *necessitate.*

intelligatur de pane sacramentali; cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus ad Probam, ut sup., cap. 11, in med., quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est: *Supersubstantialem*, id est, *præcipuum*, ut Hieronymus exponit, super cap. 6 Matth.

Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos a beatitudine prohibent: — primo quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud 1 ad Cor. 6, 9: *Neque fornicarii, neque idolis servientes*, etc., *regnum Dei possidebunt;* et ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra.* — Secundo tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis; et ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem;* per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. — Tertio pœnalitas præsens, quæ impedit sufficientiam vitæ; et quantum ad hoc dicitur: *Libera nos a malo.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 5, in fin., cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*, non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. — Quod autem dicitur: *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut Augustinus dicit ad Probam, ut sup., cap. 11, ante med., *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus.*— Quod autem dicitur: *Fiat voluntas tua*, recte intelligitur, ut obediatur præceptis tuis; *sicut in cælo, et in terra*, id est, sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 115.

Ad secundum dicendum quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

Ad tertium dicendum quod Augustinus in libro 2 de Sermone Domini in monte, cap. 11, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens: *Si timor Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est, qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est, qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus; et sic non lugebimus. Si fortitudo est, qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 116, in princ., *Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est; ostendens enim, tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi;* quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut ejus sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit: *Libera nos a malo*, Lucas non posuit ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum quod oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi; quæ quidem præcipue excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult; et ideo dicimus: *Pater noster;* et ejus excellentiam, qua potest; et ideo dicimus: *Qui es in cælis.*

Articulus X

Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 6, quæst. 1, et 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui Sancto. Ergo etiam eis convenit orare; nam et Filius dicit Joan. 14, 16: *Ego rogabo Patrem meum;* et de Spiritu Sancto dicit Apostolus, Rom. 8, 26: *Spiritus postulat pro nobis.*

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare; unde in Psal. 96, 8, dicitur: *Adorate eum, omnes angeli ejus.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare cujus est invocare Deum; quod præcipue fit orando. Sed brutis

---

Art. 10. — Nunc incipit quærere de personis quæ possunt orare. — *In resp. ad* 1. in textu Apostoli « Spiritus Sanctus postulat pro nobis » verba « pro nobis » non sunt accipienda quo modo dicitur in Litaniis « ora pro nobis : » sed sic *pro nobis*, id est defectum nostrum supplens, nos inspirando et adjuvando.

animalibus convenit invocare Deum, secundum illud Psalmi 146, 9 : *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

— Sed contra oratio est actus rationis, ut supra habitum est, art. 1 hujus quæst. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ibid., oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur; sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem, quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius ; bruta autem animalia non habent rationem. Unde **neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturæ.**

Ad primum ergo dicendum quod divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam ; Spiritus autem Sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum quod intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 8; differunt autem secundum *perfectum* et *imperfectum*. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum, quo a Deo moventur.

ARTICULUS XI

Utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis.

4 Sent. quæst. 15, quæst. 4, art. 6, quæst. 2, et dist. 45, quæst. 3, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria, non merentur sibi, nec pro se orant, quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt a corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus ; cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, orant pro nobis.

— Sed contra est quod dicitur 2 Machab. ult., 14 : *Hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, lib. cont. Vigilant., ante med.: Vigilantii error fuit, quod *dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio ; præsertim cum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant.* Sed hoc est omnino falsum, quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est art. 7 et 8 hujus quæst., **quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus qui orationibus juvari possunt; — et quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces;** habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora effundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur Hebr. 7, 25 : *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis* (1). Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium, loc. sup. cit., dicit : *Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant; quanto magis post coronas, victorias et triumphos ?*

Ad primum ergo dicendum quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio ; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

ART. 11. — Vide not. et definitiones, supra, art. 4.

(1) Vulgata : *Salvare in perpetuum potest accedens per semetipsum ad Deum ; semper vivens ad interpellendum pvo nobis.*

Ad secundum dicendum quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum; et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum quod Deus vult inferiora per omnia superiora juvari, et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior sit, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt; et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. 3, 6: *Ego sum Deus Abraham*, etc.

Articulus XII

Utrum oratio debeat esse vocalis.

3 Sent., dist. 9, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, ad 3, et 4, dist. 15, quæst. 4, art. 2, quæst. 1.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, art. 4 hujus quæst., principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 2. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. 6, 6: *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

— Sed contra est quod dicitur in Psalmo 141, 1: *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.*

Respondeo dicendum quod duplex est oratio, communis et singularis: — **communis** quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in personas totius fidelis populi Deo offertur; et ideo **oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri, nisi esset vocalis,** et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. — **Oratio vero singularis** est quæ offertur a singulari persona cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis; et **de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione:** — primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 9, circa princ., quod *verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus.* Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum, quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista, Psalmo 26, 8, dicebat: *Tibi dixit cor meum: Exquisivit te facies mea;* et de Anna legitur 1 Reg. 1, 13, quod *loquebatur in corde suo.* — Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est, non solum mente, sed etiam corpore; quod præcipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Oseæ ultimo 3: *Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum; et reddemus vitulos labiorum nostrorum.* — Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Ps. 15, 9: *Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea.*

Ad primum ergo dicendum quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipue minus devotas.

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom., 13, in Op. imperf., inter med. et fin., *eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus aperte percutiendo, vel manus expandendo, ut videatur a multis.* Nec tamen, ut Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte, cap. 3, in princip., *videri ab hominibus nefas est; sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris:*

Art. 12. — Vide definit. quæst. 81, art. 7.

Articulus XIII

Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Joan. 4, 24 : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

2. Præterea, oratio est *ascensus intellectus in Deum.* Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit in lib. de Constit. monast., cap. 1, circa med., quod *divinum auxilium est implorandum non rem sse, nec mente huc vel illuc evagante; eo quo l talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit.* Ergo de necessitate orationis videtur quod sit attenta.

— Sed contra est quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. 39, 13 : *Cor meum dereliquit me.*

Respondeo dicendum quod quæstio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter : — uno modo **per quod melius pervenitur ad finem; et sic attentio absolute orationi necessaria est.** — Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis : — *primus* quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est **mereri**; **et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam**, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. — *Secundus* autem effectus orationis est ei proprius, quod est **impetrare**; **et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio**, quam Deus principaliter attendit. — **Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa**; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit (implic. lib. 22 Moral., cap. 13, ante med.). — *Tertius* autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet **quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio.** Unde dicitur 1 Cor. 14, 14 : *Si orem lingua, mens mea sine fructu est.*

Sciendum tamen quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi : — una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; — secunda, qua attenditur ad sensum verborum; — tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur; quæ quidem est maxime necessaria; et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de S. Victore, in lib. de Modo orandi, c. 2, a med.

Ad primum ergo dicendum quod *in spiritu et veritate* orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum quod mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit in Regula, scil. epist. 121, al. 109, parum ante med. : *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit, loc. cit., in arg. : *Si vere debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas; et Deus ignoscit; eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet. assistere coram eo.*

ART. 13. — Attentio etiam est, *vel habitualis*, *vel virtualis*, *vel actualis*. Attentio *habitualis* est quædam animi propensio ad attendendum ex præcedentibus actibus relicta, qualis etiam in dormientibus esse potest. *Virtualis* est, qua quis ex virtute prioris attentionis, nimirum actualis, continuat orationem, etiam si ad alia forte mens divagetur, sed inadvertenter et præter intentionem. *Actualis* est, cum quis actu elicito vult attendere, seu attente orare. Porro, de essentia orationis est quod sit attenta vel actualiter vel virtualiter; habitualis autem attentio non sufficit (Sylvius).

Articulus XIV

Utrum oratio debeat esse diuturna.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 2, quæst. 2 et 3; et Rom. 1, lect. 5, et 1 Thess. 5, lect. 2, fin.

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur

ART. 14. — Sensus tituli est : 1° An oratio debeat esse continua ita nimirum ut oporteat semper et sine intermissione orare; 2° An dum oramus, debeamus in oratione diu morari; 3° An tamdiu debeamus orare, donec consequamur id quod petimus.

enim Matth. 6, 7 : *Orantes nolite multum loqui.* Sed oportet multum loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius, quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psalm. 26, 4 : *Unam petii a Domino, hanc requiram.* Ergo et oratio tanto est Deo acceptior, quanto est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quod homo transgrediatur terminos a Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. 19, 21 : *Contestare populum, ne forte velit transcendere propositos* (1) *terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Sed a Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. 6. Ergo non licet ultra orationem protendere.

— Sed contra videtur quod continue sit orandum ; quia Dominus dicit Luc. 18, 1 : *Oportet semper orare, et non deficere* ; et 1 ad Thessal. 5, 17 : *Sine intermissione orate.*

RESPONDEO dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus : uno modo *secundum seipsam ;* alio modo *secundum causam* suam. **Causa autem orationis est desiderium charitatis** ; ex quo procedere debet oratio ; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute ; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur 1 ad Corinth. 10. **Et secundum hoc oratio debet esse continua.** Unde Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 9, in princ. : *In ipsa fide, spe et charitate continuato desiderio semper oramus.* — **Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua,** quia oportet aliis operibus occupari ; sed, sicut Augustinus dicit ibid., *ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus.* — Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et **conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda.** Unde Augustinus dicit ad Probam, epist. 130, al. 121, cap. 10 : *Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas ; ne illa, vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat, atque hebetetur intentio : at per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam.* — **Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit ad Probam., epist. cit., cap. 10, *non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum.* Et postea subdit : *Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis ; multum autem precari, est ad eum quem precamur diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu.*

Ad secundum dicendum quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad quartum dicendum quod aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est in corp. art., vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat et quiescit.

ARTICULUS XV

Utrum oratio sit meritoria.

Sup., art. 7, ad 2; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 7, quæst. 2, per tot., et quæst. 3, corp., et ad 3.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum

(1) Vulgata omittit *propositos.*

ART. 15. — Inter effectus orationis computatur satisfactio pro peccatis, ut patet ex hoc art. Hinc Concil. Trident. sess. 14, can. 13, inter opera satisfactoria, orationem enumerat.

Scrip. S. de effectibus orationis. — Ps. 33, 6, et 49, 15 ; Eccli 12, 12 ; Is. 58, 9 et 65, 24; Matth. 6, 4; Luc. 11, 10, et 15 ; Joan. 16, 23; Rom. 10, 14 ; Ephes. 3, 20, et in multis aliis locis.

procedit a gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. 11, 13 : *Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se.* Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur ; sicut Paulus non est exauditus petens a se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipue fidei innititur, secundum illud Jacobi 1, 6 : *Postulet autem in fide nihil hæsitans.* Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

— Sed contra est quod super illud Psalmi 34 : *Oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa interl. : *Et si eis non profuit, ego tamen non sum mea mercede frustratus.* Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 13 hujus quæst., **oratio præter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi.** Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est art. 3 hujus quæst., concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad charitatem vero pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria ; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est, quæst. præced., art. 1 et 2. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit in libro de Verbis Domini, serm. 5, cap. 4, et serm. 29, cap. 1, in fin. : *Non nos hortaretur ut peteremus nisi dare vellet*; et Chrysostomus dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom. in cap. 18. Luc., in princ.) : *Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat.*

Ad primum ergo dicendum quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro de Perseverantia, cap. 23. ad fin.

Ad secundum dicendum quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem ; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet, art. 6 et 7 hujus quæst. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud ; sed quandoque hoc petendo et desiderando, meritum amittit, puta si petat a Deo complementum alicujus peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium ; et tunc licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit in libro Sententiarum Prosperi (Prosper in lib. Sentent., quas ex August. collegit, sent. 212) : *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam ægrotus.* Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo ; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere : *Quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 102, paulo a princ. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseverent. Et propter hoc dicit Basilius in lib. Constit. monast,, cap. 1, vers. fin. : *Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.* Quia vero homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 114, art. 6, ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est, art. 7 hujus quæst., ad 2 et 3. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit : ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad tertium dicendum quod oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

Articulus XVI

Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo.

Inf., quæst. 178, art. 2, ad 1; et Pot. quæst. 6, art. 9, ad 5; et Joan. 4, lect. 3.

Ad sextum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid; De o. Dicitur enim Joan. 9, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit;* quod consonat ei quod dicitur Proverb. 28, 9: *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. Præterea, justi impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est, art. præc., ad 2. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa (vetus interl. implic.) 2 ad Timoth. 3, super illud: *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes;* et ita non pie orant; quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est, art. præc., ad 2. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 14, in Op. imperf., a med.: *Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit.* Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

— Sed contra est quod Augustinus dicit super Joannem, tract. 44, a med.: *Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: Domine, propitius esto mihi peccatori;* et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 18, in Op. imperf., parum ante med.: *Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator.*

Respondeo dicendum quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet *natura*, quam diligit Deus, et *culpa*, quam odit. — **Si ergo peccator orando aliquid petit, in quantum peccator, id est, secundum desiderium peccati, in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam,** dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim *quædam negat propitius, quæ concedit iratus*, ut Augustinus dicit, trac. 73 in Joan., a princ., et de Verb. Dom., serm. 63, cap. 7, circa fin. — **Orationem vero peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia** (vid. art. præc., ad 1), **observatis tamen quatuor præmissis conditionibus**, art. præc., ad 2, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 44, a med., illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfecte illuminati; et ideo non est ratum; quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, in quantum est peccator; per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum quod peccator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 1, ad 3, et quæst. 59, art. 1. Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est art. 7 huj. quæst., ad 2, oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ; et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam; est enim verum quantum ad personam Ecclesiæ, extra quam est merito (1), et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. 28, 2: *Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

Articulus XVII

Utrum convenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones.

4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 3; Phil. 4; et 1 Tim. 2.

Ad decimum septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes, *obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones.* Obsecratio enim videtur esse

Art. 16. — Non hoc quærit de peccatoribus publico officio fungentibus, et ex nomine Ecclesiæ Deum orantibus; quod affirmative resolvit in 4 Sent., dist. 45, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, sive supplement. quæst. 71. art. 3: sed de peccatoribus privatim orantibus.

S. Script. — Manasses, 2 Paralip. 33; Mulier peccatrix Luc. 7; Publicanus, Luc. 18; Latro, Luc. 23.

Definit. Eccl. — *Proposit. Wiclefi. damn. in Concil. Constant.*: 26. Oratio præsciti nulli valet. — *Proposit Quesnelli*, damn. a Clemente XI. 59: Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium.

Art. 17. — Textus Apost. (1 Timot. 2, 1), de quo hic agitur: « Obsecro igitur primum omnium, fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus ». — Ex art., patet virtualiter responsio affirmativa ad in titulo quæsitum.

(1) Al.: *ex qua est meritum.*

quædam adjuratio. Sed, sicut Origenes dicit super Matth., tract. 35, parum ante fin., *non oporte quod vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare.* Ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Præterea, oratio, secundum Damascenum, lib. 3 orth. Fid., cap, 24, in princ., est *petitio decentium a Deo.* Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita; alia vero ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

— In contrarium est auctoritas Apostoli 1 ad Tim. 2.

RESPONDEO dicendum quod **ad orationem tria requiruntur**: — quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat, quod significatur nomine *orationis*, quia oratio est *ascensus intellectus* (1) *in Deum.* — Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis;* sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie *postulationem;* sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant *supplicationem*; sive solum factum narretur, secundum illud Joan. 11, 3: *Ecce quem amas, infirmatur*, quod vocant *insinuationem.* — Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. 9, 17: *Propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam;* et ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio, sicut cum dicimus: *Per nativitatem tuam, libera nos, Domine.* Ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio;* qua de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa (ord. super illud: *Obsecrationes, orationes*, etc.), 1 ad Timoth. 2, quod *in missa obsecrationes sunt quæ præcedunt consacrationem*, in quibus quædam sacra commemorantur; *orationes sunt in ipsa consecratione*, in qua mens maxime debet elevari in Deum; *postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine.* In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur: *Omnipotens sempiterne Deus*, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur: *Qui dedisti famulis tuis*, etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur: *Præsta, præsumus*, etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur: *Per Dominum nostrum*, etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem Patrum (collat. 9, cap. 11, 12 et 13), dicitur: *Obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus; gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert.* Sed primum melius est (1).

(1) Nicolaius, *mentis.*

Ad primum ergo dicendum quod *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum quod oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur, sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum quod in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem; sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur; postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum, a quo petimus; orationem autem præcedit obsecratio, qua ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

QUÆSTIO LXXXIV

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS LATRIÆ. — *In tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ, — et primo de adoratione, per quam

QUÆST. 84. — Nomen *Adoratio* cum sit analogum, varie usurpatur in sacris Litteris. Interdum generaliter sumitur pro quocumque honore exhibito alteri, propter superiorem ejus excellentiam, in protestationem submissionis. Unde minus patet quam honor; honoratur quippe æqualis, at nonnisi superior adoratur. Et quia est triplex excellentia, ideo triplex est adoratio: 1º Excellentia divina, cujus adoratio dicitur *latria*; 2º Excellentia creata supernaturalis, cujus adoratio dicitur *dulia;* 3º Excellentia creata naturalis, cujus adoratio dicitur, *cultus civilis.* Sed hæc distinctio est analoga, sola enim divina excellentia est proprie per se excellentia, aliæ autem sunt excellentiæ a divina participatæ. Hinc adoratio divinæ excellentiæ seu latriæ est simpliciter et proprie adoratio; aliæ vero improprie dicuntur adorationes. — Definitur autem adoratio proprie dicta; honor Deo exhibitus propter ejus summam et omnibus superiorem excellentiam (Billuart). Vide S. August. *De civitate* lib. 10, cap. 1, de vocabulis quibus S. Litteræ, vel Theologi uti solent in hac materia.

(1) Ita Mss. et editi omnes præter Nicolaium qui hæc habet: *In collationibus autem Patrum (coll. 9, ex Isaac abbate, cap. 11 et seqq.): Obsecratio est imploratio, seu petitio pro peccatis; quia vel pro præsentibus vel pro præteritis admissis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est cum aliquid vovemus Deo vel offerimus; cum renuntiantes huic mundo, spondemus nos tota cordis intentione Domino servituros; cum pollicemur nos purissimam corporis castitatem, ceu immobilem patientiam exhibituros perpetuo, vel cum de corde nostro radices iræ seu tristitiæ mortem operantis funditus eruendas vovemus. Postulatio, cum pro aliis petimus, vel quam dum sumus in fervore spiritus con tituli solemus emittere, pro charis nostris, vel pro totius mundi pace poscentes*, etc. *Gratiarum actio quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, cum præterita Dei recolit beneficia, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus iis qui diligunt eum præparaverit, in futurum prospicit.* etc. *Sed primum est melius.*

aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet ; — secundo de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; — tertio de actibus quibus ea quæ Dei sunt ,assumuntur.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum adoratio sit actus latriæ ; 2° utrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem; 3° utrum adoratio requirat determinationem loci.

Articulus primus

Utrum adoratio sit actus latriæ, sive religionis.

3 Sent., dist. 10, quæst. 1, art. 3; et 3 Cont., cap. 119.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo : legitur enim Genes. 18, quod Abraham adoravit Angelos; et 3 Regum 1 dicitur quod Nathan propheta ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in 10 de Civ. Dei (cap. 1. a med.). Sed adoratio debetur ei ratione majestatis ; quia super illud Ps. 28, *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Glossa (ord. Cassiod., super illud Psal. 95 : *Introite in atria ejus) : De his atriis venitur in atrium, ubi majestas adoratur.* Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur, non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

— Sed contra est quod Matth. 4, 10 inducitur : *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies.*

Respondeo dicendum quod adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quæst. 81, art. 2 et 3, quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde **adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.**

Ad primum ergo dicendum quod Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem ; et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur, quæst. 103. Et quia ea quæ exterius aguntur, signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio ; sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei. cap. 4, circa fin. : *Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?* Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David ; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Esther 3 et 13 14; et similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur Josue 5, quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare, Apoc. ult., tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur ; unde ibi subditur : *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum;* tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem ; unde subditur : *Deum adora.*

Ad secundum dicendum quod sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia ; ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cujus figuram cum legitur de Abraham Genes. 18, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens ; *Domine, si inveni gratiam,* etc. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

Articulus II

Utrum adoratio importet actum corporalem.

Sup., quæst. 81, art. 7; et 3 Sent., Dist. 9, quæst. 1, art. 3; et 3 Cont., cap. 119.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Joan. 4, 23 : *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomem adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu secundum illud 1 ad Corinth. 14, 15 :

Art. 2. — Intellige hæc verba : « exteriorem adorationem fieri propter interiorem » : partim tanquam *finem*, ut per signa humilitatis, quæ corporaliter adhibemus, excitetur affectus ad se Deo subjiciendum : partim tanquam *causam* efficientem seu moventem; in quantum adoratio corporalis ex spirituali devotione procedit.

Orabo spiritu, orabo et mente. Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

— Sed contra est quod super illud Exod. 20: *Non adorabis ea, neque coles*, dicit Glossa ord.: *Nec affectu colas, nec specie adores.*

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit in 4 lib. orth. Fid., cap. 13, in princ., quia ex duplici natura compositi sumus, *intellectuali* scilicet et *sensibili*, **duplicem adorationem Deo offerimus : scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione ; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione.** — Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideo **ipsa exterior adoratio fit propter interiorem** ; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum quod, sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est, quæst. 83, art. 12, ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit ; secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genuflectimus nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum ; prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

Articulus III

Utrum adoratio requirat determinatum locum.

1 Tim. 11.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Joan 4, 21 : *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem.* Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem ; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. 26. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

— Sed contra est quod dicitur Isa. 56, et inducitur Luc. 19, 46 : *Domus mea domus orationis vocabitur.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., in adoratione principalius est interior devotio mentis ; secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco ; sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo **determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.**

Ad primum ergo dicendum quod Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis, tam secundum ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate ; secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. 1.

Ad secundum dicendum quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur ; sed propter ipsos adorantes ; et hoc triplici ratione : — primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione (1) Salomonis, 3 Reg. 8. — Secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. — Tertio propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. 18, 20 : *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego* (2) *in medio eorum.*

Ad tertium dicendum quod secundum quamdam decentiam adoramus versus orientem ; — primo quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cœli, qui est ab oriente. — Secundo propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur Genes, 2, secundum litteram 70. Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire. — Tertio propter Christum, qui est lux mundi, et *Oriens* nominatur, Zach. 6, et *qui ascendit super cœlum cœli ad orientem*, Psal. 67,

Art. 3.— Vide supra notata, quæst. 81, art. 7, pag. 391.

(1) Al., *ex adoratione.*
(2) Vulgata omittit *ego.*

34, et ab oriente etiam expectatur venturus secundum illud Matth. 24, 27 : *Sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

QUÆSTIO LXXXV

DE HIS QUÆ DEO A FIDELIBUS DANTUR, ET PRIMO DE SACRIFICIO. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio : — primo quidem de his quæ Deo a fidelibus dantur ; — secundo de votis, quibus ei aliqua promittuntur.

Circa primum considerandum est — de sacrificiis, — oblationibus, — primitiis — et decimis.

Circa sacrificia quæruntur quatuor : 1° utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ ; 2° utrum soli Deo sit sacrificium offerendum ; 3° utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis ; 4° utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

Articulus primus

Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur Gen. 14, et quidam hæc, quidam illa animalia (1). Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis, omnes justi servaverunt. Sed non legitur de Isaac, quod sacrificium obtulerit ; neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur Sap. 10, 2, quod *sapientia eduxit eum a delicto suo.* Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 5, 6 et 19, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. 2 de Doct. christ., cap. 3, non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum, lib. 1 Periherm., cap. 2, in princ. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

— Sed contra est quod in qualibet ætate, et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

Respondeo dicendum quod **naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur,** propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi ; et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. **Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda,** quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt, in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo **oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 95, art. 2., aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determi-

---

QUÆST. 85. — *Sacrificium* generaliter dicitur omne opus bonum quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo. Si autem strictius loquamur, fide certum est, non omne opus bonum esse sacrificium proprie dictum; 1 Reg., 15, 22 ; Eccl.4, 17; Os. 6, 6; Matth. 9, 13 et 12, 7. Quando ergo dicitur (1 Petr. 2 et Apoc.) omnes christianos esse sacerdotes, distinguendum est inter id quod est proprie et id quod est improprie. Ita igitur, omne opus bonum, verum dici potest sacrificium, non ratione formæ et essentiæ, quasi habeat omnia ad essentialem rationem sacrificii proprie dicti necessaria; sed ratione finis quia refertur ad honorem Dei; et ratione effectus, quia valet ad placandum Deum, eique placendum. Definitio autem veri et proprie dicti sacrificii, ita se habet : Oblatio rei sensibilis, quæ Deo, per legitimum ministrum consecratur et offertur, cum aliqua ipsius mutatione reali (Sylvius). Amplius tractandum erit de sacrificio in 3ª. Parte; et inspice in lib. 3 contra Gentes.

ART. 1. — Quod dicitur esse naturale offerre Deo sacrificium, non ita est accipiendum, quasi sit primum legis naturæ principium; ideoque vel per se notum, vel omnibus sine ulla difficultate cognoscibile. Sed quia pertinet ad secundaria legis naturæ præcepta, quorum aliqua, cum subinde possint ignorari, nihil esset mirandum si quidam invenirentur istud ignorasse. — Et scito quod ratio dictans sacrificium est ratio procedens ex multis præmissis, scilicet quod in natura est aliquod supremum, et quod illud cognoscit hos nostros actus singulariter, et quod benefactor est noster in singularibus. Et hic Auctor non solum ostendit quod ad jus naturale spectat oblatio sacrificii, sed etiam quod oblatio sacrificii exterioris. Et bene adverte, quod non ex parte necessitatis, quia scilicet alteri homini non possumus exprimere aliter mentem nostram, nisi sensibilibus signis ; sed ex parte naturalitatis, quia scilicet, exprimere per sensibilia signa naturale est homini, quia a sensibilibus accipit cognitionem. Quoniam ratio necessitatis, non habet locum respectu Dei, qui intuetur cor; sed optime locum habet ratio naturalitatis ex parte hominis, qui offert sacrificium (Cajetanus).

(1) Ita optime Nicolaius. — Al., *et quidam hæc, quidam illa, ut animalia,* iterum : *Et quidam hæc, quidam vero alia, ut animalia.*

nationes sunt de jure positivo; sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quod tali pœna, vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina: et ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum quod Adam et Isaac, sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit, lib. 4 Moral., cap. 3, a princ., quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur prius (1) peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse: ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, in quantum ipse oblatus est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum quod significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

Articulus II

Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

1-2, quæst. 101, art. 3, corp.; et 3 Part., quæst. 48, art. 3, corp.; et 3 Cont., cap. 120, fin.; et Psalm. 28; et Rom. 1, lect. 7, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur 2 Petr. 1; unde et de eis in Ps. 81, 6, dicitur: *Ego dixi: Dii estis*. Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet Job 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quanto aliquis major est, tanto ei major honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quam sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 22, 20: *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima se ipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ, Psal. 50, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, quia, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 7, et quæst. 84, art. 2, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in 1 habitum est, quæst. 118, art. 2. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est, 1-2, art. 8, quæst. 2 et 3. Et ideo **sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia**: sicut etiam *orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus*, ut Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 19, paulo a princ. Hoc etiam videmus in omni republica observari quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod quicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum quod nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per æqualitatem, sed per participationem; et ideo nec æqualis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 19, ad fin., *dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus

Art. 2. — Nota ly *sacrificium spirituale*, hoc est animam: tunc autem anima se offert soli Deo, quando ipsum solum, ut suum creatorem finemque beatificum recognoscendo, se totam devote ad ejus voluntatem subjicit

Definit. Eccles. — Concil. Trident., sess. 22, cap. 3: Quamvis in honorem et memoriam sanctorum, nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed soli Deo qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, sed Deo, de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam facimus in terris.

(1) Ita legendum videtur verbum quod in Mss. obscure ponitur, juxta Madalenam. — Edit. omnes habent, *pueris*, contra mentem Gregorii, qui sic: *Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii*, etc. — Edit. Patav. an 1712 omittit *pueris*. Forte redundat etiam *prius*.

dicit 8 de Civ. Dei, cap. ult., in princ. : *non constituimus martyribus templa, sacerdotia* (1); *quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus; unde sacerdos non dicit : Offero tibi sacrificium, Petre, vel, Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur* (2).

Articulus III

Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus 10 de Civ. Dei, cap. 6, in princ. : *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo.* Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis, quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam ; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem ; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Roman. 12, 1 : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostolus ad Hebr. ult. 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci ; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt, quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

— Sed contra est quod in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis participat quodammodo speciem ejus ; sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. **Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem.** Contingit autem ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari ; puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam; et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam ; et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet ; et ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

Ad secundum dicendum quod triplex est hominis bonum : — primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium. — Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium et abstinentiam, seu continentiam. — Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus ; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. — Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. — Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. 26; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. — Decimæ autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

Articulus IV

Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit

---

ART. 3. — Ergo de sacrificio proprie dicto, loquitur formaliter conclusio. — In resp. ad 3, habes proprietatem verborum Scripturæ.

(1) Ita Mss. ex quibus edit. Rom. aliæque vetustæ, *templa sacerdotalia.* — Nicolaius et editi posteriores ex Augustini textu : *Templa, sacerdotia, sacra et sacrificia ; quoniam,* etc.

(2) Ita passim Mss. — Editi, *exhortamur.*

ART. 4. — Habes ergo, quod duo genera sacrificii sunt omnibus communia, scilicet interioris *mentis oblatio* per

enim Apostolus, Rom. 3, 19: *Quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur* (1). Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc *sacerdotes* dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

— Sed contra est quod sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est, art. 1 huj. quæst.; ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est art. 2 huj. quæst. — Quorum **primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur**; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. — **Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur: nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege.** Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis præcepta; illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc, vel ad illa. — **Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur; quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur; quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.**

Ad primum ergo dicendum quod ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite; sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est, quæst. 2, art. 6 et 7.

Ad tertium dicendum quod sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis, quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet; in corp. art., et art. 2 et 3 hujus quæst.

devotionem et oblationem, et *oblatio actuum* aliarum virtutum. Tertium autem sacrificii genus est proprium sacerdotibus et ministris Ecclesiæ, quod hodie in sola Eucharistiæ oblatione essentialiter consistere videtur; quamvis largo vocabulo etiam in jure aliquando inveniatur, juxta illud, in benedictione cerei, (sabbato sancto): « suscipe, sancte Pater, incensi hujus sacrificium vespertinum » (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *iis qui in lege sunt loquitur.*

QUÆSTIO LXXXVI

DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti; 2° quibus oblationes debeantur; 3° de quibus rebus fieri debeant; 4° specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti; non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 103, art. 3 et 4. Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim Exod. 23, 14: *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis;* et postea subditur: *Non apparebis in conspectu meo vacuus.* Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit Matth. 5, 23: *Si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextæ synodi (scil. Constantinopolitanæ III, et est can. 23, ex his qui Trullani vo-

ART. 1. — Dicuntur oblationes, quando aliquid non immutatum, offertur Deo immediate, vel divino cultui deputatum, vel in usus ministrorum impendendum. Unde sequitur quod decimæ non sint oblationes, cum decimæ non immediate offerantur Deo, sed ministris ad divinum cultum deputatis (Sylvius).

cantur tom. 6 Conc.), quod habetur 1, quæst. 1, cap. *Nullus: Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat; si vero exegerit, deponatur.* Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

— Sed contra est quod Gregorius VII dicit in concil. Roman. V, can. 12, tom. 10 Concil., et habetur cap. 69 de Consecrat.: *Omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 3, ad 3, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur, ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est, et sacrificium. Unde Exod. 29, 18, dicitur: *Offeres totum arietem in incensum super altare; oblatio est Domino, odor suavissimus victimæ Dei;* et Levit. 2, 1, dicitur: *Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio.* Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. **Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione babent quod voluntarie offerantur,** secundum illud Exod. 25, 2: *Ab homine qui offert* (1) *ultroneus, accipietis eas.* — **Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione:** *primo* quidem ex præcedenti conventione; sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census; *secundo* propter præcedentem deputationem, sive promissionem; sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam; *tertio* modo propter Ecclesiæ necessitatem, puta si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur; *quarto* propter consuetudinem: tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatæ.

Ad primum ergo dicendum quod in nova lege homines non tenentur ad oblationes causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequam fiant sicut in primo, et tertio, et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem, sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum quod illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem, cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

(1) Vulgata: *Ab omni homine qui offeret ultroneus...*

ARTICULUS II

Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuæ videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ* dicuntur, secundum illud Hebr. ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit, epist. 1 ad Heliodor., a med. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3 Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

— Sed contra est quod dicit canon Damasi I, papæ (qui est 3 inter ejus Decreta, tom. 2 Concil., et habetur 10, quæst. 1, cap. *Hanc consuetudinem*): *Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere; quia in Veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel; nisi tantummodo Aaron et filiis ejus, Levit.* XXIV, 8.

RESPONDEO dicendum quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. 5, et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterum ea quæ sunt populi, puta preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundum illud Apostoli ad Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Et ideo **oblationes quæ a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent; non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent,** partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum, partim vero in his quæ pertinent ad proprium victum (quia *qui altari deserviunt, cum altari participant*, ut dicitur 1 ad Cor. 9), partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut

Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 17, sup. illud : *Ut non scandalizemus* (et habetur cap. *Habebat*, 12, quæst. 1).

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, in quantum eis dantur propter Deum ; ita etiam secundum eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie dictæ quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad secundum dicendum quod monachi, sive alii religiosi, possunt oblationes recipere tripliciter : — uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiæ ; — alio modo, si sint ministri altaris, et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas ; — tertio modo, si parochiæ sint eorum ; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesiæ rectores.

Ad tertium dicendum quod oblationes, postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum ; sicut vasa et vestimenta sacra ; et hoc modo intelligitur dictum Damasi papæ, cit. in arg. *Sed cont.* Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

Articulus III

Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis, quia secundum jura humana (1 *Idem*, ff. de Condict. ob turp. caus.), *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit ;* et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. 23, 18 : *Non offeres mercedem prostibuli..... in domo Domini Dei tui.* Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quod pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis juste venditi juste possidetur. Ergo non licet de omnibus juste possessis oblationem facere.

3. Præterea, Malach. 1, 8, dicitur : *Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est ?* Sed claudum et languidum animal est juste possessum. Ergo videtur quod non de omni juste possesso possit oblatio fieri.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 3, 9 : *Honora Dominum Deum tuum* (1) *de tua substantia.* Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid juste possidet. Ergo de omnibus juste possessis potest fieri oblatio.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Verb. Domini, serm. 35, cap. 2, in med., *si deprædareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ, ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu.* Et ideo dicitur Eccli. 34, 21 : *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quod **de injuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri**. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat, sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Titum 1. Et ideo, **quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. — Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest :** puta si vergat in detrimentum alterius ; ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat Matth. 15, vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam, in nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult., 27 : *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit* (1). Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur ; tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum ; tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

Ad tertium dicendum quod oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter : — uno modo ratione ejus ad quod offerebatur ; unde dicitur Malach. 1, 8 : *Si offeratis cæcum ad immolandum nonne malum est ?* sacrificia autem oportebat esse immaculata ; — secundo ex contemptu, unde ibidem subditur. *Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis: Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est ;* — tertio ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit ; unde ibidem subditur : *Maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino.* Et hæ causæ eædem manent in lege nova ; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

(1) Vulgata omittit *Deum tuum.*

(1) Vulgata: *Si immundum est animal, redimet qui obtulit.*

ARTICULUS IV

Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur, quia Exod. 13, 9, data lege primogenitorum subditur: *Erit quasi signum in manu tua ;* et ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito ; unde dicitur Deut. 26, 2 : *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias... accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis et dices ad eum : Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum* (1) *terram, pro qua juravit patribus nostris ut daret eam nobis.* Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege, nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

— Sed contra est quod dicitur 16, quæst. 7, cap. *Decimas : Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere.*

RESPONDEO dicendum quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, Deut. 26, unde et ibidem subditur: *Suscipiens sacerdos cartallum,* scilicet primitiarum, *de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei tui* ; et postea mandatur ei quod dicat: *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi.* Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii ; quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terræ percipere, et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exibendum, secundum illud 1 Paralip. ult., 14: *Quæ de manu tua accepimus dedimus tibi.* Et quia Deo debemus exibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre ; et quia sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum,* ideo primitiæ oblatæ a populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. 18, 8: *Locutus est Dominus ad Aaron : Ecce dedit tibi custodiam primitiarum mearum.* **Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem ; sed quod talibus personis exibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum ; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ,** ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum quod cæremonialia proprie erant in signum futuri ; et ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum quod primitiæ offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ a Deo datorum. Unde dicitur Deut. 26, 10: *Offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi*; et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psalm. 113, 19: *Terram dedit filiis hominum.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit sup. illud Ezech. 45 : *Hæ sunt primitiæ,* et habetur cap. 1 de Constit. *: Ex majorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum ; qui minimum, sexagesimam.* Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est in corp. art., primitiæ dantur per modum oblationis ; de cujus ratione est quod sit voluntaria.

ART. 4. — Primitiæ sunt species quædam oblationum simplicium : sunt enim primi fructus cujusque generis ex terra nascentis, qui Deo offeruntur specialiter in recognitionem, quod ab eo fructus terræ nobis proveniunt. — Conclude ergo, quod de jure naturali est dare primitias in generali, scilicet quod aliquid exhibeatur ad Dei honorem, ex rebus ab ipso nobis datis, licet in speciali non sit dare tales fructus, talibus personis, in tali qualitate, in tali quantitate (Porrecta).

(1) Vulgata: *Ingressus sum in terram.*

QUÆSTIO LXXXVII

DE DECIMIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de decimis, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti ; 2° de quibus rebus sint decimæ dandæ ; 3° quibus debeant dari ; 4° quibus competat eas dare.

Articulus primus

Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.

Quodl. 2, art. 8; et Quodl. 6, art. 10, corp.; et Hebr. 7, col. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Lev. 27, 30: *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt;* et infra : *Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.* Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia ; quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat dari, quam nona vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. 103, art. 3, et quæst. 104, art 3, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ quæ a Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult. 20 : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis ;* et Paulus dicit Act. 20, 27 : *Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei* (1). Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum ; nam quod Dominus de decimis dicit, Math. 23, 23 : *Væ vobis... qui decimatis mentham et anethum*, etc. *Hæc oportuit facere*, ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur ; dicit enim Hilarius super Matth., can. 24, circa med. : *Decimatio olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti.* Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto ; legitur enim Genes. 28, 20, quod *Jacob vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via, qua ambulo* (2)..., *cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. — Quarum quasdam solvebant Levitis ; dicitur enim Num. 18, 24: *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi.* — Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. 14,22 ; *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos ; et comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus.* — Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus ibidem 28, subditur : *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore ; et repones intra januas tuas; venietque levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus, et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur.* Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando ; quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit (serm. 219 de Temp., versus fin.; et habetur 16. quæst. 1, cap. 66): *Decimæ ex debito requiruntur; et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt.*

Respondeo dicendum quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei ; unde dicitur Malach. 3, 10 : *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit* (1) *cibus in domo mea.* Unde **præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi** (2); **partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens.** Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat ; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et Apostolus hoc probat 1 ad Cor. 9, 7, per humanas consuetudines, dicens : *Quis militat suis stipendiis unquam? aut* (3) *quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus non est de jure naturali, sed est introducta institutione divina, secundum conditionem illius populi cui lex dabatur : qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quæ tota erat ministeriis divinis

---

Art. 1.— Proposit. sequens Wiclefi, fuit damnata in concil. Constantiensi : « 18. Decimæ sunt pure eleemosynæ, e. possunt parochiani, propter peccata suorum prælatorum, ad libitum suum eas auferre ».

(1) Vulgata : *annuntiarem omne consilium Dei vobis.*

(2) Vulgata : *per quam ego ambulo.*

(1) Vulgata... *omnem decimam... et sit cibus.*

(2) Ita cod. Alcan, Al., *ratione.*

(3) Vulgata omittit *aut.*

mancipata, possessiones non habebat, unde sustentaretur; unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum levitis darent, ut honorabilius viverent; et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciale; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundum populi illius conditionem; quæ *judicialia præcepta* dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud 1 ad Cor. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis;* in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis solvendis, significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero quæ erat futura per Christum esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed judiciale, ut dictum est hic sup. Est autem hæc differentia inter cæremonialia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus, 1-2, quæst. 104, art. 3, quod cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia vero etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem; sicut præceptum judiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. 22; quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novæ legis ministris novi Testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cum tamen populus novæ legis ad majora obligetur, secundum illud Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum:* et cum ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quam ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus 2 ad Corinth. 2. Sic ergo patet quod **ad solutionem decimarum homines tenentur partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ**; quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit Matth. 10, 10: *Dignus est operarius mercede sua* (1); et etiam ab Apostolo, ut patet 1 Cor. 9. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. 14, 20, et similiter Jacob decimas vovit se daturum, Gen. 28, 20; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit: *Offeram tibi decimas.*

Ad quartum dicendum quod secundæ decimæ, quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundum illud Lucæ 11, 41: *Quod superest, date eleemosynam.* Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum quod ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum; et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

ARTICULUS II

Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum

(1) Vulgata, *cibo suo.*

datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquid acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de male acquisitis non debe fieri oblatio, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimæ, quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de fructibus et pomis arborum, et animalibus, quæ transeunt sub virga pastoris.* Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate; sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate; quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quædam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quædam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

— Sed contra est quod dicitur Gen. 28, 22: *Cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi.* Sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

RESPONDEO dicendum quod de unaquaque re præcipue est judicandum secundum ejus radicem. **Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia,** secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 9, 11: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat: *non magnum est si carnalia vestra metamus.* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur. Et ideo **de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.**

Ad primum ergo dicendum quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud 2 ad Timoth. 2, 4: *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis* (1). Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, serm. 219 de Temp., parum a princ. (et habetur 16, quæst. 1, cap. *Decimæ*): *de militia, de negotio, et artificio redde decimas.*

Ad secundum dicendum quod aliqua male acquiruntur dupliciter: — Uno modo quia ipsa acquisitio est injusta, puta quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram; quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare; tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. — Quædam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, et histrionatu, et aliis hujusmodi; quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum quod ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros: quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 2, a med. Et ideo lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium; quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant, nec tamen de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod majora, scilicet spiritualia præcepta, contemnebant; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit dicens: *hoc oportuit facere,* scilicet tempore legis, ut Chrysostomus (alius auctor) exponit, hom. 44 in Op. imperf., a med.: Quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriæ.

Ad quartum dicendum quod de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille a quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ

(1) Vulgata :... *negotiis secularibus.*

debitam, et a venditore, quia quantum est de se, Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, in quantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, et pretium operariorum, quam solvantur decimæ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

Articulus III

Utrum decimæ sint clericis dandæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. 18. Sed clerici in novo Testamento habent possessiones et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia; in quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent; religiosi etiam quidam decimas accipiunt, non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur. — Sed contra est quod dicitur Num. 18, 21: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

Respondeo dicendum quod circa decimas duo sunt consideranda: scilicet ipsum jus accipiendi decimas, et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum et ideo eis solis competit hoc jus habere. — **Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet venire; et sic possunt etiam ad laicos pervenire.**

Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 4, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes, et primitiæ simul cum decimis.

Ad secundum dicendum quod decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt. Tamen jura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta, cap. *Cum sint*, et cap. *ad Apostolicæ*, de Decimis, etc. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quam illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum quod, sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato; sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

Articulus IV

Utrum etiam clerici teneantur decimas dare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare, quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria; vel etiam alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici tenentur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Præterea, sicut Num. 18 præcipitur quod levitæ a populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decima Summo Pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in

sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

— Sed contra est quod dicit Decretalis Paschalis II papæ (inter fragm. epist. ejusd., tom. 10 Concil., et habetur cap. 2 de Decimis, etc.): *Novum genus exactionis est ut clerici a clericis, decimas exigant.*

RESPONDEO dicendum quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi. Contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ a fidelibus debentur. Unde tales **clerici, in quantum clerici sunt, id est, in quantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; — ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.**

Unde patet responsio *ad primum*, quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum quod religiosi, qui sunt clerici, si habent curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio; ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a Sede apostolica factas.

Ad tertium dicendum quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem levitis; et quia sub sacerdotibus levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici Summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum quod decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUÆSTIO LXXXVIII

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur; et circa hoc quæruntur duodecim: 1° quid sit votum; 2° quid cadat sub voto; 3° de obligatione voti; 4° de utilitate vovendi; 5° cujus virtutis sit actus; 6° utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto; 7° de solemnitate voti; 8° utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti; 9° utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum; 10° utrum votum sit dispensabile, vel commutabile; 11° utrum in solemni voto continentiæ possit dispensari; 12° utrum requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis.

4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis, quia, secundum quosdam, votum est *conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat.* Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur a vo-

QUÆSTIO 88. — Lutherus hanc vovendi religionem futilem et commentitiam contendit, in suo damnato opere *de votis monasticis.* Fuit autem in hoc puncto, sicut et in multis aliis, Wicleffi fidus atque impudens renovator. Erasmus etiam videtur idem sentire, diversis in locis, quæ ex decreto inquisitorum sunt ab ejus operibus explosa (vide Thomam-Waldens., lib. *de Sacramentis,* tract. 5, tit. 9). — Votum autem proprie definitur : Promissio deliberatæ voluntatis Deo, de his quæ Dei sunt, facta.

Cfr. pro tota quæst. — S. Thom. *Opusc. contra retrahentes a religione,* et *Opusc. de perfectione vitæ spiritualis;* S. Ambrosius, *De officiis,* lib. 3, cap. 12; S. August. *Epist.* 127 *et* 222; S. Petrus Damianus, *Opusc. de servanda fide Deo obstricta;* S. Bernardus, *Epist.* 108; S. Alphonsus, lib. 4; Cajetanus, *Opuscul. de voto,* et annotat. amplissimas super hanc quæst.; Joann. a S. Thoma, Sylvius, Valentia hic; Sylvester, V° *Votum;* Ferraris, V° *Votum;* Soto, lib. 7; Suarez, *De virtute et statu religionis,* tract. 6; Lessius, *De justitia,* lib. 2; Elbel, *De voto;* Bouix, *Tractat. de jure regularium,* tom. 1; Perrone, *De virtute religionis,* part. 1, sect. 2, cap. 4; Toletus, hic.

ART. 1. — Quæritur ante omnia de substantia voti, quæ per definitionem innotescit. Atqui ordine peripatetico, prima investigatio est de genere; ac subinde de forma definitionis; secunda, de materia. Primum exploratur in hoc art., atque alterum in sequenti. Compertissimum ergo cum sit, votum esse actionem humanam, quæritur cujusnam sit potentiæ actus : utrum, scilicet, sit voluntatis propositum, an vero intellectus promissio. (Soto).

luntate assumptum ; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis ; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit Lucæ 9, 62 : *Nemo mittens manum* (1) *ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta ; et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 5, 3 : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere ; displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

Respondeo dicendum quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando, ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba, vel quæcumque exteriora signa ; Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem ; quia, ut dicitur 1 Reg. 16, 7 : *homo videt ea quæ parent ; sed Deus* (2) *intuetur cor.* Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est quæst. 83, art. 12, vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistant a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo **ad votum tria ex necessitate requiruntur : primo quidem deliberatio ; secundo propositum voluntatis ; tertio promissio, in qua perficitur ratio voti.** Superadduntur vero quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psalmi 65, 13 : *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea* ; et iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit in 38 dist., lib. 4 Sent., quod votum est *testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet* ; quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

Ad primum ergo dicendum quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

(1) Vulgata :... *manum suam ad...*
(2) Vulgata :... *Dominus autem intuetur cor.*

Ad secundum dicendum quod voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur ; et pro tanto votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente.

Ad tertium dicendum quod ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid ; sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit ; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit ; sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

Articulus II

Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non semper fieri debeat de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem ; nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud Psalmi 75 : *Vovete et reddite Domino Deo vestro.* Jacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. 28. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Hebr. 11. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Judic. 11. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ ; quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 23, 22 : *Si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

Art. 2. — Præcedenti art. determinatum est genus et forma voti : subsequitur ergo ejus materiam explorare. — Nota bene ad 1m, quod in baptismo est votum, tantum quia voluntarie fit, quod Magist. Sentent. 4, dist. 38, appellat votum commune. Attamen ut bene advertit Cajetanus, non est proprie votum, quasi præcepto adjectum, quod probat multis rationibus. — Ex art. sequitur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono, si per melius bonum intelligatur bonum supererogationis : debet autem semper fieri de illo, si generaliter intelligatur bonum, quod sit melius quam suum oppositum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicujus quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum, consequens est quod **de nullo illicito, — nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis.** — Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, **id quod est absolute necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit.** Stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum.

Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, in quantum voluntarie fit, non autem in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis omnino est voluntarium, et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideo, **proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis; et similiter potest dici de voto Jacob; quamvis etiam possit intelligi, quod Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem, et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur.

Ad secundum dicendum quod quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis; et talia bona possunt absolute cadere sub voto. — Quædam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundum se sunt peccata; et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. — Quædam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephte, qui, ut dicitur Jud. 11, 30, *votum vovit Domino, dicens : Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meæ, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino.* Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo; quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit (æquival. lib. 1 contra Jovin., et in cap. 6 et 7 Michææ, et in cap. 7 Jerem.) : *In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius.* Præmittitur tamen ibidem quod *factus est super eum spiritus Domini;* quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu Sancto, propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

Ad tertium dicendum quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et jejunia, non est Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis : quod quidem est, in quantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus Rom. 12, 1, postquam dixerat : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem,* addidit, *rationabile obsequium vestrum.* Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota vero quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.

Articulus III

Utrum omne votum obliget ad sui observationem.

4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, et art. 4, quæst. 1, corp., et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem

---

Art. 3.— Constituta voti substantia, subsequitur de ejus vigore et virtute indagare: et hoc tractatur a præsenti art., ad 7.— Ad rectam intelligentiam verborum *fides, fidelitas, infidelitas* nota cum Cajetano quod fides in morali theologiæ doctrina dupliciter sumitur. 1° Pro virtute theologica de qua in principio hujus libri tractatum est. 2° Pro virtute morali, qua fiunt dicta seu pollicita, qua etiam hosti servatur quod dictum est. Et de hoc modo est sermo, cum fideles aut infideles in promissionibus servandis dicimus. In resp. ad 1. adverte usum vocabulorum apud Auctorem, et ne putes quod simplex promissio obliget secundum *honestatem*, scilicet congruitatem tantum. Utitur honestatis nomine contra legem exterius coactivam, ut patet supra in quæst. 80. Intendit namque Auctor quod debitum est duplex, civile et morale. Et hoc vocat alio nomine debitum ex honestate; et hoc morale seu ex honestate debitum, subdividitur in debitum morale, sine quo honestas morum servari nequit, et quod est propter melius, ut patet ibi. Ex hoc igitur quod simplex promissio obligat ex honestatis debito, intellige quod obligat secundum debitum morale, quod spectat ad forum conscientiæ. Unde et in littera dicitur quod obligat ex naturali jure, quamvis non possit civiliter cogi, hoc est a judice damnari. — In Quodl. 3, art. 12, S. Thom. dicit : « Hæreticum est asserere votum non obligare ».— Cfr. Ps. 75, 12; Deut. 23, 21 etc; Prov. 20, 23; Eccle. 5, 3.

fiunt, quam Deus, qui *bonorum nostrorum non eget*. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humanæ; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 5, 3 : *Quodcumque voveris, redde; multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere.*

Respondeo dicendum quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde secundum Augustinum, lib. de Mendac., cap. 20, circ. med., fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideo **maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta**; hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia *displicet Deo infidelis promissio*.

Ad primum ergo dicendum quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur; et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum quod si illud quod quis vovit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti eligit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare; si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur; unde dicitur Deuteron. 23, 23 : *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare; dicitur enim ibidem, 21 : *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere; quia requiret illud Dominus Deus tuus: et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

Articulus IV

Utrum expediat aliquid vovere.

3 Cont., cap. 138.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit; qua videtur privari per necessitatem, quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet, se periculo injicit : quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinam, 127, al. 45, vers. fin. : *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modo autem tanto (quod absit), miserior, si fidem Deo fregeris, quanto bea-*

Art. 4. — Utile est emittere votum : conclusio hæc est de fide, contra novatores, de quibus sumus locuti, in proœmio quæst. Multa testimonia invenies, in Decretis, 27, quæst. 1 et in tit. de voto, et in Trident. sess. 25.

— *S. Script.* — Gen. 10 et 18 et 28; Levit. 27; Num. 21; 1 Reg. 1; Ps. 75, 12 et 131; Is. 19; 21; Act. 21, 23; 1 Tim. 5, 11 etc.

Definit. Eccles. — *Concil. Trident. sess. 7, de Baptismo, can. 9* : Si quis dixerit ita revocandos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, ut vota omnia quæ post baptismum sunt, vi promissionis in baptismo ipso jam factæ, irrita esse intelligant, quasi per ea et fidei quam professi sunt detrahatur, et ipsi baptismo, anat. sit.

tior si persolveris. Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 75, 12 : *Vovete, et reddite Domino Deo vestro.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., votum est *promissio Deo facta.* Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus ; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit in prædicta epistola, a med. : *Benignus exactor est, et non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores.* Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia *quod ei redditur, reddenti additur*, ut Augustinus ibidem dicit, ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo **expediens est vovere.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, et in beatis ; et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola, loc. cit. in arg. 2, quod *felix necessitas est quæ in meliora compellit.*

Ad secundum dicendum quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium ; sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens ; sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadendi de equo : alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. 11, 4 : *Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, nunquam metet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola : *Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.*

Ad tertium dicendum quod Christo secundum se non competebat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens ; quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur in Psal. 21, secundum Glossam interl. Aug. : *Vota mea reddam in conspectu timentium eum ;* loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

ARTICULUS V

Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis

Inf. quæst. 189, art. 2, corp. ; et 3 Cont., cap. 138 ; et Op. 17, cap 12 ; et Op. 18, cap. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundum Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant ante fin., ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo offerre. Sed ille qui vovet nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

— Sed contra est quod dicitur Isai. 19, 21 : *Colent eum in hostiis et in muneribus, et vota vovebunt Domino, et solvent.* Sed colere Deum est proprie actus religionis, sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1, ad 1, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur ; quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo **ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ.**

Manifestum est autem ex prædictis art. 1 et 2 huj. quæst., quod votum est quædam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet, in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod **vovere proprie est actus latriæ seu religionis.**

ART. 5. — Votum, cum sit actus latriæ, etsi in memoriam et venerationem sanctorum esse possit, Deo tamen directe et principaliter, in ejusque honorem, nuncupari debet.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare et continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dicta in corp. art. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; quoddam (1) etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum quod ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat; sicut dicitur fieri aliquid, cum fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causa; et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum quod votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini; et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis, vel prælatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

ARTICULUS VI

Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto quam sine voto.

Inf., quæst. 189, art. 2, corp.; et 3 Part., quæst. 28, art. 4, corp.; et 3 Cont., c. 138; et Opusc. 17, c. 12; et Opusc. 18, c. 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim Prosper in 2 de Vita contemplativa, cap. 24, in princ.: *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus; ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

2. Præterea, Apostolus dicit 2 Corinth. 9, 7: *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur 5 Metaph., text. 6. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est, art. 4 huj. quæst. Sed non potest firmari melius voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

— Sed contra est quod super illud Psal. 75, 12: *Vovete, et reddite,* dicit Glossa: *Vovere voluntati consulitur.* Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod opus ex voto quam sine voto; quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

RESPONDEO dicendum quod triplici ratione **facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto:** — primo quidem quia vovere, sicut dictum est art. præc., est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cujus actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur a charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (puta jejunare, quod est actus abstinentiæ; et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in lib. de Virg., cap. 8, circa princ., quod *neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur; quam fovet, et conservat continentia pietatis.* — Secundo quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subjicit, quam ille qui solum facit: subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus in libro de Similitud., cap. 84, a princ. Et inde est quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est art. præc., ad 2. — Tertio quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum in Ethic., cap. 4, circ. med. Sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum, et dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, et devotionem excludit. Unde signanter dicit: *Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis; unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod necessitas coactionis, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum. Necessitas au-

(1) Al., *quandoque.*

tem voti in his qui sunt bene dispositi, in quantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinam 127, al. 45, vers. fin. : *Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.* Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quam abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit ; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

Articulus VII

Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam

Inf., art. 9, corp. ; *et 4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art.. 2 quæst. 3; et Quodl. 3, art. 18, corp.; et Quodl. 8, art. 10, corp.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est art. 1 hujus quæst., est promissio Deo facta. Ea vero quæ exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam ; sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ, et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnia.

— Sed contra est quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum, quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia hujus operis parte (*quam non absolvit. vide supplem. quæst. 53, art. 2*).

RESPONDEO dicendum quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem ; sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum ; et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta : unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale vel speciale, quod ad Deum pertineat, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem, quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius, 2 cap. ecclesiasticæ Hierarchiæ. Et hujus ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter **voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur ; et in professione certæ regulæ quando per abrenuntiationem seculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.**

ART. 7. — Hic traditur divisio voti in simplex et solemne : quæ quomodo propriis rationibus differant, magna est concertatio. Videtur quod votum simplex consistit in promissione ; solemne autem, præter promissionem habet etiam traditionem et acceptationem. Ita docet S. Thomas, in 4 *Sent.*, dist. 38, quæst. 1, art. 2 ; *Quodlib.* 3, art. 18 ; *Quodlib.* 8, art. 10 ; *Contra retrahentes*, cap. 12. Quapropter solemnitas non consistit in aliqua benedictione a Prælato, profitenti data ; sed in benedictione seu consecratione, qua vovens benedicitur seu consecratur hoc ipso, quod ad sanctitatis statum, per ministerium Ecclesiæ assumitur, dum se tradens legitime acceptatur (Sylvius). Alii, inter quos Cajetanus et plures recentiores, volunt solemnitatem voti consistere in statuto Ecclesiæ personam voventem inhabilitante ad certos effectus, nempe ad matrimonium contrahendum, ad dominium habendum. — *Divisio votorum.* Præter divisionem voti in *simplex* et *solemne* prout hic habetur, dicitur etiam votum ab auctoribus *personale*, cum actio personalis v. g. auditio missæ, aliud *reale* cum res aliqua, v. g. eleemosyna, aliud *mixtum*, cum utrumque Deo promittitur : dicitur aliud *temporarium*, aliud *perpetuum* : dicitur aliud *absolutum* scilicet sine conditione, aliud *conditionatum*, quod fit sub aliqua conditione eventus futuri.

Definit. Eccles. — Trident. Sess. 24 cap. 9 : Si quis dixerit clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares, castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse non obstante lege ecclesiastica vel voto ; et oppositum nihil aliud esse quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum, anathema sit : cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. 6, 27 : *Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex, et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est in corp. art. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui ; in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum quod vota ex hoc quod fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

Articulus VIII

Utrum illi qui sunt alterius potestati subjecti, impediantur a vovendo.

Inf., quæst. 189, art. 5 ; et 4 Sent., dist. 32, art. 4, et dist. 38, quæst. 1, art. 1, quæst. 3 ; et Opusc. 17, cap. 12.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a majori. Sed obligatio qua quis subjicitur homini, est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti, non impediuntur a vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quam promittere. Sed religiosi, qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de jure possint vovere.

— Sed contra est quod Num. 30, 4, mandatur quod *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit;* et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo **non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.**

Ad primum ergo dicendum quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 7, et quæst. 86, art. 3. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat ; non autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum quod religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non

---

ART. 8. — Post voti substantiam et virtutem subsequitur circa ejus subjectum indagare ; quinam sunt quibus facultas suppetat et arbitrium vovendi? Duæ autem sunt hominum conditiones, quibus non plenaria suppetit ad vovendum facultas : nempe subditi qui aliis habent mancipatam voluntatem, de quibus in hoc art. ; et pueri, quibus per ætatem non licet rationis luce satis illustrari, et de his agitur in art. seq.

possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati; sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subjiciuntur, non tamen peccant vovendo; quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel si non renitantur.

Articulus IX

Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.

Inf., quæst. 189, art. 5, corp.; et 4 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 3, corp., et dist. 38, quæst. 1, art. 1, quæst 3; et Opusc. 17, cap. 12, et cap. 13, ad 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur 20, quæst. 2, can. *Puella*. Ergo videtur quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur secundum regulam B. Benedicti, cap. 68, et secundum statutum Innocentii IV (id habet. Alex. II, epist. 26, tom. 9 Concil., et habetur cap. *Consaldus* 17, quæst. 2), ad hoc quod probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

— Sed contra, id quod non est rite factum, non est validum, etiamsi a nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est si intra annum a parentibus non revocetur ut habetur 20, quæst. 2, can. *Puella*. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem etiam ante annos pubertatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. 7 hujus quæst., duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est ibid., quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere: *uno* quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia; *alio* modo quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est art. præc. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum; et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces; nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quæ subjacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit.

Est ergo dicendnm quod **si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. — Si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantum in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subjectus. — Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis,** propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. — **Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare vel simplici, vel solemni, absque voluntate parentum.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiore, ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est art. præc.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

Articulus X

Utrum possit in voto dispensari.

4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, corp., et ad 2, et quæst. 2.

Ad decimum sic proceditur 1. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est com-

Art. 10. — Post irritationem voti eorum qui firmiter vovere nequeunt, sequitur quæstio de eorum dispensatione, quæ firma sunt vota, et habetur hic et in tribus art. sequent. Et intellige bene verba in hac materia usi-

mutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari ; dicitur enim Levit. 27, 9 : *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo nec pejus bono*. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam preceptum legis divinæ, ut ex supra dictis patet, art. 3 huj. quæst., et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

— Sed contra, majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

RESPONDEO dicendum quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis ; quia, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 90, art. 2, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege ; nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur ; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vovet, quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se, et ut in pluribus, bonum. **Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum ; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto** (ut ex prædictis patet, art. 2 hujus quæst.). **Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum.**

Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti ; si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. — Unde **minus est votum commutare quam in voto dispensare ; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.**

Ad primum ergo dicendum quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum ; et hæc erat ratio quare non poterat commutari ; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, jam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum quod sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum ; sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini ; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod advovendum (1) est malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio ; et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

---

tata : *Irritare*, namque, sive in lege sive in voto, est illud cassum habere per subtractionem materiæ. *Commutare* autem, ut nomen sonat, est unum in aliud quidpiam mutare v. g. si peregrinationis votum in jejunium mutetur. Idem est *redimere*, nisi quod redemptio commutationem sonat in pecuniam, vel in aliud pecunia æstimabile. *Abrogatio* non habet locum nisi in lege, quando cessante causa legis, ipsa subinde cessat. *Interpretatio* seu ἐπιείκεια locum habet quando declaratur legem aut votum in tali casu non tenere. Voti *dispensatio*, ut quod singularem tantum personam obligat, non proprie definitur sicut dispensatio legis : sed est sublatio voti, ob id quod causa qua factum est, minime jam tunc decere videtur. (Soto). — Quod in voto fieri possit dispensatio, est de fide, ut probatur ex constanti traditione Ecclesiæ. — Nota, ait Cajetanus, quod in littera tres causæ enumeratæ pro ratione dispensandi in voto, se tenent omnes ex parte materiæ voti. Esse namque malum, vel inutile, vel majoris boni impedimentum ad materiam voti spectat. Neque enim Auctor omnes causas dispensandi complecti intendebat, quia non de his erat quæstio, sed sat fuit ostendere quod dispensari potest in voto ex natura ipsius materiæ voti, quæ potest reddi vel mala, vel inutilis, vel majoris boni impeditiva.

(1) Ita communiter. — Codex. Alcan. habet in textu *ad vitandum*, sed in margine, *ad vovendum*.

Articulus XI

Utrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio.

Inf., quæst. 186, art. 8, ad 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est art. præc. Sed votum continentiæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni : nam bonum commune est divinius quam bonum unius. Potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis : puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemni voto continentiæ possit dispensari.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 26, 20 : *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis* (1).

Præterea, extra de Statu monach., in fine illius Decretalis : *Cum ad monasterium*, dicitur : *Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere.*

Respondeo dicendum quod in solemni voto continentiæ tria possunt considerari : — primo quidem materia voti scilicet ipsa continentia ; — secundo perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiæ ; — tertio ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici, quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant : et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentiæ dignitatem ; præsertim quod Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 34, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt.* Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti. Dicunt enim quod votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium ; quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum, quia sicut uti carnali copula est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ a talibus : et tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso in arg. 1 de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo.

Sed quia Decretalis inducta expresse dicit quod *nec Summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare*, ideo aliter videtur dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., arg. 1, et ad 1 (et habetur. Lev. ult.), illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis ; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est art. 7 huj. quæst. Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos ; licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione

---

Art. 11. — Hæc quæstio est valde agitata in scholis. Ipse sanctus Doctor in 4 Sent., dist. 38, art. 1 ad 2, dicit : « In votis illis quæ non de facili dispensationem accipiunt, nec frequenter, sed raro, sicut votum religionis et alia hujusmodi vota perpetua, solus Papa dispensare potest » ; et paulo ante, quæst. 1, ad 3 : « In voto religionis dispensari posse quantumcumque esset solemnisatum ». Attamen de mente S. Doct. in præsenti art. dubitare nemo potest, et ideo thomistica schola sui Magistri sententiam fere unanimiter sustinuit. Pro opposita vero sententia, docente Summum Pontif. etiam in votis solemnibus posse dispensare, stant S. Antoninus, Cajetanus, Suarez, Lessius, Valentia, S. Alphonsus, et fere omnes recentiores.

(1) Vulgata :... *continentis animæ.*

Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus, licet quidam juristæ ignoranter contrarium dicant.

Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ : quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. — Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ Ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ ; unde **videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis.** — Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quam homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus : quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ, et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit 1 ad Corinth. 7, 33, quod *qui est cum uxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo **in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari** ; et rationem assignat Decretalis, quia *castitas est annexa regulæ monachali.*

Ad primum ergo dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo ; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus.

Ad secundum dicendum quod in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum quod cibus directe ordinatur ad conservationem personæ : et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei ; unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiæ, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ : similiter etiam non absolvitur a voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habet ; sicut nec abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiæ voto absolutus.

— Auctoritas vero Ecclesiastici, quæ in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit in lib. de Sanct. virg., cap. 7 et 8, et lib. de Bono conjug., cap. 21. Unde signanter dicitur, *animæ continentis*, non *carnis continentis*.

Articulus XII

Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas.

Sup., art. 1, ad 3; et 4 Sent., dist. 38, quæst. 1, *art. 1, quæst. 1, ad 3, et art. 4, quæst. 1, corp., et ad 2, et quæst. 4, per tot.*

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in sæculo factis, etiam a voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est art. 10 huj. quæst., ad 2, et art. præc. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri : quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est art. 2 huj. quæst. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

— Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 97, art. 4. Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Art. 12. — Prælatus hic intelligitur, qui habet spiritualem jurisdictionem fori exterioris in subditos, cujusmodi sunt episcopi, et illi prælati episcopis inferiores, qui jurisdictionem quasi episcopalem habent in suos religiosos, si sint exempti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo **in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum,** secundum illud 2 Cor. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi;* et signanter dicit, *propter vos*, quia omnis dispensatio petita a prælato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur: et ideo Decretalis dicit, cap. *Scripturæ*, de Voto, etc., quod *reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat.* Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi quæ existens in sæculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum quod quidam dixerunt quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est, art. 8 huj. quæst., quod in votis subditorum (puta servi vel filii) intelligitur conditio, *si placuerit patri*, vel *domino*, vel *si non renitantur.* Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi a prælato diceretur. — Sed prædicta positio falso innititur, quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet 2 ad Cor. 10, sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohihere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret a culpa; puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare judicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifesto illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum quod quia Summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et jejuniorum, et aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta continentiæ et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur Summo Pontifici.

QUÆSTIO LXXXIX

DE JURAMENTO. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est — vel sacramentum aliquod, — vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est.

Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: — uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda; — alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum; — tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum.

Primo ergo de juramento agendum est: circa quod quæruntur decem: 1° quid sit juramenum; 2° utrum sit licitum; 3° qui sint comites juramenti;

QUÆSTIO 89. — *Juramentum* dicitur a *Jure* quia pro jure seu lege introductum est apud omnes nationes, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Dicitur etiam *sacramentum*, quia fit per rem sacram, scilicet divinum nomen. — Jurare est vocare Deum in testem alicujus rei. Unde juramentum est invocatio divini Nominis in testimonium alicujus rei, ut ex art. 1, habetur. — *Divisio*: 1° Ex parte materiæ dividitur juramentum in *assertorium* et *promissorium* ad quod reducitur *comminatorium*. (art. 1). *Assertorium* est quando divinum testimonium inducitur ad asserendum præsentia vel præterita. *Promissorium* est quando inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum juranti proprium. Hoc juramentum, includit assertorium. Sub hoc juramento, continetur *comminatorium*, quo quis sub divini Nominis attestatione, comminatur alteri pœnam, ut illud Saulis: « Hæc faciat mihi Deus et hæc addat, morte morieris Jonatha ». Promissorium fieri potest in confirmationem promissionis vel Deo factæ, et dicitur *votum juratum*, vel homini factæ, et dicitur *pactum juratum*. 2° Ex parte modi jurandi, juramentum dividitur in *contestatorium*, quod fit per simplicem Dei contestationem, v. g. « sit Deus mihi testis », et in *execratorium* quod fit per *execrationem*, v. g. « Deus me puniat, etc. nisi verum sit quod dico ». 3° Ex parte illius per quem juratur, dividitur in *explicitum et implicitum* (Billuart).

Cfr. pro præsenti quæst. — S. August. sermo 28, *de Verbis apost.*; S. Chrysost. homil. 9 *in Actus;* Suarez, *de Juramento;* Soto, *de Justitia*, lib. 9: Lessius, *de Justitia*, lib. 2; Valentia et Sylvius hic; Billuart; Perrone, *de Virt. relig.* part. 1, sect. 2, cap. 6; Muller, *Theol. moral.* tom. 2.

4° cujus virtutis sit actus; 5° utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum; 6° utrum liceat jurare per creaturam; 7° utrum juramentum sit obligatorium; 8° quæ sit major obligatio, utrum juramenti vel voti; 9° utrum in juramento possit dispensari; 10° quibus et quando liceat jurare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum jurare sit testem Deum invocare.

Inf., quæst. 98, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist., 39. art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. — Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui, per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Matth. 5, 33: *Reddes Domino juramenta tua;* et Augustinus dicit, serm. 28 de Verb. Apost., cap. 6, ante med., quod jurare est *jus veritatis Deo reddere.* Ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium judicis et aliud testis, ut ex supra dictis patet, quæst. 67 et 70. Sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundum illud Ps. 7, 5: *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis.* Ergo jurare non est testem Deum invocare.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam serm. de Perjurio, loc. sup. cit.: *Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus?*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6, juramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari, et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo: — primo quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalmi 16, 10: *Os eorum locutum est mendacium*(1). — Secundo propter defectum cognitionis, quia homines non po sunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo **necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium,** quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. — **Assumere autem Deum in testem dicitur jurare,** quia quasi pro jure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium — quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita; et hoc dicitur *juramentum assertorium.* — Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur *juramentum promissorium.* Ad ea vero quæ sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum quod aliud est testimonio Dei uti jam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit; et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum quod dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quod implet illud quod jurat: vel quia in hoc ipso quod invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum quod alicujus testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter: — uno modo simplicit r revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; — alio modo per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi: — unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit: *Est mihi Deus testis;* vel: *Coram Deo loquor;* vel: *Per Deum,* quod idem est, ut dicit Augustinus lib. 1 de Serm, Dom. in monte, cap. 17, a princ., et loc. cit. — Alius modus jurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ART. 1. — Forsitan quis ordini articulorum objiciet, primum fuisse quærendum utrum juramentum sit, quam quid sit. Resp. autem, in moralibus, idem esse quærere an res sit, et an licita sit. Quæ quidem quæstio præsupponit quid sit. — Ad verum juramentum requiruntur et intentio jurandi, et formula juratoria, de quibus videre potes moralistas.

(1) Vulgata, *superbiam.*

Articulus II

Utrum sit licitum jurare.

Inf., art. 3, corp.; et 3 Sent., dist. 39, quæst. 1, art. 2, quæst. 2; et Rom. 1, lect. 5; et Hebr. 6, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum jurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed juramentum prohibetur Matth. 5, 34 : *Ego dico vobis non jurare omnino*, etc. ; et Jac. 5, 12, dicitur : *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare.* Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est a malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. 7, 18, *non potest arbor mala fructus bonos facere.* Sed juramentum est a malo : dicitur enim Matth. 5, 37 : *Sit autem sermo vester : Est, est; Non, non. Quod autem his abundantius est, a malo est.* Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deuter. 6, 16 : *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed ille qui jurat videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod juramentum sit omnino illicitum.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 6, 13 : *Dominum Deum tuum timebis...* (1) *et per nomen ejus jurabis.*

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter; sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui *indigne* sumit, *judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur 1 ad Cor. 11, 29. Sic ergo in proposito dicendum est quod **juramentum secundum se est licitum et honestum.** Quod patet ex origine et ex fine: — ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem; — ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Hebr. 6.

Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, id est, sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jacobi 3, 2 : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde et Eccli. 23, 9, dicitur : *Jurationi non assuescat os tuum : multi enim casus in illa.*

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus super Matth. 5, sup. illud : *Ego autem dico vobis, non jurare*, dicit : *Considera quod Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur.* Sed ista responsio non sufficit, quia Jacobus addidit : *Neque aliud quodcumque juramentum.* Et ideo dicendum est quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 5, circ. med. : *Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est : « Dico vobis non jurare omnino, »*

(1) Vulgata : *ac per nomen illius...*

Art. 2. — Habito quid sit jurare, subsequitur inquisitio utrum sit licitum. — Pelagiani, Waldenses, Albigenses, Wiclefus, Cathari, Fraticelli et alii hæretici, male intelligentes verba S. Script., dogmatizaverunt olim, christiano prorsus illicitum esse juramentum; eosque inter protestantes secuti sunt Anabaptistæ, Sociniani et Quackeri. Sed responsio catholica est licere aliquando jurare, neque juramentum esse aut per se malum, aut christianis prohibitum.

S. Script. — Verba S. Script. sæpius repetita: Per Deum juro; Testem Deum invoco; vivit Dominus; in fide Dei; in fide Christi etc. Gen. 21, 2 et 24, 22 et 26, 31 et 31, 53 et 32; Deuter. 3, 4 et 6, 13; Ps. 62, 12 et 72, 12 et 109, 4 et 131, 2; Jerem. 4, 2; Rom. 1, 9; 2 Corint. 1, 23; Galat. 1, 20; Hebr. 6, 13-17; Apoc. 10, 6.

Definit. Eccles. — *Professio fidei præscripta Waldensibus, ab Innoc. III* : Non condemnamus juramentum, imo credimus puro corde, quod cum veritate, et judicio, et justitia, licitum sit jurare. — *Errores Fratricell. damn. a Joanne XXII*, 1318: Tertius istorum error, in Waldensium errore conjurat, quoniam et ii et illi in nullum eventum asserunt fore jurandum, dogmatizantes mortalis criminis contagione pollui et pœna teneri, quos contigerit juramenti religione constringi. — *Errores Wicleffi, damn. in Concil. Constant.*: 43. Juramenta illicita sunt, quæ fiunt ad corroborandos humanos contractus et commercia civilia. — *Articuli de quibus errorum Wiclefi et Hussi suspecti debent interrogari, jussu Martini V*: 12. Utrum credat et asserat, quod in nullo casu sit licitum jurare. — *Proposit. Quesnelli, damn. a Clem. XI in Constitut. «Unigenitus»* ; 101. Nihil spiritui Dei et doctrinæ Jesu Christi magis opponitur, quam communia facere juramenta in Ecclesia; quia hoc est multiplicare occasiones pejerandi; laqueos tendere infirmis et idiotis, et efficere ut nomen et veritas Dei, aliquando deserviant consilio impiorum. — *Proposit. Synodi Pistoriens. damn. a Pio VI in Bulla « Auctorem fidei »* : De juramentis. 75. Doctrina, quæ perhibet, beatis temporibus nascentis Ecclesiæ juramenta visa esse a documentis divini præceptoris atque ab aurea evangelica simplicitate adeo aliena, ut « ipsummet jurare sine extrema et ineluctabili necessitate reputatus fuisset actus irreligiosus, homine christiano indignus; insuper continuatam Patrum seriem demonstrare juramenta communi sensu pro vetitis habita fuisse »; indeque, progreditur ad improbanda juramenta, quæ curia ecclesiastica, jurisprudentiæ feudalis (ut ait) normam secuta, in investituris et in sacris ipsis episcoporum ordinationibus adoptavit; statuitque, adeo implorandam a sæculari potestate legem pro abolendis juramentis, quæ in curiis etiam ecclesiasticis exiguntur pro suscipiendis muniis et officiis, et generatim pro omni actu curiali: falsa, Ecclesiæ injuriosa, juris ecclesiastici læsiva, disciplinæ per canones inductæ et probatæ subversiva. — *Tandem allegari potest praxis Ecclesiæ, quæ in multis circumstantiis jusjurandum imponit.*

ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et a consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17, ante med. : *Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit : Quod amplius est, malum est, sed, a malo est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades ; sed a malo est illius cujus infirmitate jurare cogeris.*

Ad tertium dicendum quod ille qui jurat non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate ; et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti : adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur 1 ad Corinth. 4, 5. Et illud testimonium nulli juranti deficiet vel pro eo, vel contra eum.

Articulus III

Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas.

Inf., art 7, corp., et quæst. 98, art. 1, ad 1 ; et 3 Sent., dist. 39, quæst. 3 ; et Quodl. 5, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero non sunt connumeranda tanquam diversa ; sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ secundum Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est, quæst. 60, art. 1. Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum scilicet devotio et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt : nihil enim debet fieri contra justitiam aut veritatem, aut sine judicio, secundum illud 1 ad Timoth. 5, 21 : *Nihil facias sine præjudicio* (1), id est, sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento quam aliis humanis actibus.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 4, 2 : *Jurabis, Vivit Dominus, in veritate,* (2) *in judicio et in justitia;* quod exponens Hieronymus dicit (et habetur cap. 2, 22, quæst. 2) : Animadvertendum est quod jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., juramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur : *primo* quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete juret ; et quantum ad hoc **requiritur judicium**, scilicet discretionis ex parte jurantis ; *secundo* quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum, et quantum ad hoc **requiritur veritas** per quam aliquis juramento confirmat quod verum est ; **et justitia**, per quam confirmat quod licitum est. — Judicio autem caret juramentum incautum ; veritate autem juramentum mendax ; justitia autem juramentum iniquum sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum quod judicium non sumitur hic pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut dictum est in corp. Neque

Art. 3. — Quoniam jusjurandum, ut jam dictum est, et art. 5 iterum repetetur, non est earum virtutum, quæ per se absque necessitate honestatem habent, consequens est ut certis comitibus et ornamentis antequam sit licitum, sit vestiendum. — Quoad veritatem, intellige quod veritas est, quando id quod juramento confirmatur revera est verum, prout jurans existimat, aut saltem rationabiliter putatur esse verum. Nec est perjurus qui juramento confirmat id quod est falsum, sed ex causa rationabili putat esse verum. — Cfr. Eccli. 23, 12.

Definit. Ecc. — Vide art. præc., profess. Innoc. III. — Professio fidei præscripta Wiclefistis a Martino V. 14. Item utrum credat, quod perjurium scienter commissum, ex quacumque causa vel occasione, pro conservatione vitæ corporalis propriæ vel alterius, etiam in favorem fidei, sit mortale peccatum. — *Pro osit. damn. ab Innocent. XI,* 1679 : 24. Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem. 25. Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis. 26. Si quis, vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus. 27. Causa justa utendi his amphibologiis, est quoties id necessarium, aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio, censeatur tunc expediens et studiosa. 28. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis; quia non tenetur fateri crimen occultum.— *Proposit. damn. in Syllabo Pii IX :* 54. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio, sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

(1) Vulgata : *ut hæc custodias sine præjudicio nihil faciens, in alteram partem declinando.*

(2) Vulgata :.... *et in judicio...*

etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum quod devotio et fides, et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio : alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est in corp. art. Quamvis posset dici quod justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum quod in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quam ad alios humanos actus.

Articulus IV

Utrum jurare sit actus religionis sive latriæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra et divina. Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Sed ille qui jurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis juramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 6, 13 : *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi* (1) *soli servies, ac per nomen illius jurabis.* Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, art. 1 huj. quæst., ille qui jurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit ad Hebr. 6, 16, quod *homines per majorem se jurant;* et Hieronymus dicit super Matth. 5, super illud : *Ego autem dico non jurare,* quod *qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat.* Philosophus etiam dicit in 1 Metaph., cap. 3, a med., quod *juramentum est honorabilissimum.* Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam. Unde manifestum est quod **juramentum est actus religionis sive latriæ.**

Ad primum ergo dicendum quod in juramento duo considerantur : — scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum : — et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi ; et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam et honorem : et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad tertium dicendum quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere : et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximi proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et ad nostram utilitatem.

Articulus V

Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum.

Sup., quæst. 89, art. 3, corp. ; et 1-2, quæst. 107, art. 2, corp., et ad 2 ; et 3 Sent., dist. 39, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 ; et Psal. 14, fin. ; et Rom. 1, lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium, quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 5. Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento est laudabilius ; et sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit super Matth. loc. cit., art. præc., quod *qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat.* Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 23, 12 :

ART. 4. — Postquam juramentum constitutum est esse actum virtutis, nempe licitum et honestum, si suis comitibus exornetur, subsequitur ut videamus, cujus sit generis virtutis.

(1) Vulgata :.... *illi.*

ART. 5. — Cum juramentum inter actus virtutis, nec vero unius cujuslibet, sed religionis quæ heroica est, fuerit proxime constitutum, ratio inde videtur statim colligere, quod sit per se appetendum; et ideo id merito in quæstionem profertur.

Vir multum jurans replebitur iniquitate ; et Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 15, a med., quod *præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut, quantum in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum.*

RESPONDEO dicendum quod id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria ; sicut patet de medicina quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo **juramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis.** Unde Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17, circa med. : *Qui intelligit non in bonis,* id est, per se appetendis, *sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se, quantum potest, ut non ea utatur, nisi necessitas cogat.*

Ad primum ergo dicendum quod alia ratio est de voto et juramento : nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in juramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum quod ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat ; non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum quod, sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantum est virtuosior, tanto majus nocumentum inducit, si non debite sumatur, ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem ; tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur : quia, ut dicitur Eccli. 23, 13 : *Si frustraverit,* id est, deceperit fratrem, *delictum ipsius super ipsum erit : et si dissimulaverit,* quasi per simulationem jurando falsum, *delinqui dupliciter,* quia scilicet *simulata æquitas est duplex iniquitas,* ut Augustinus dicit : *et si in vacuum juraverit,* id est, sine debita causa et necessitate, *non justificabitur.*

ARTICULUS VI

Utrum liceat per creaturas jurare

3 Sent., dist. 39, art. 1 ; et in Expos. litt. ; et Hebr. 6, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth. 5, 34 : *Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cælum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum;* quod exponens Hieronymus dicit : Considera quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuit, sed per cœlum et terram, etc.

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ ; sed juranti per creaturas adhibetur pœna : dicitur enim 22, quæst. 1, cap. 9 : *Clericum per creaturas jurantem acerrime objurgandum ; si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit.* Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latriæ, sicut dictum est art. 4 hujus quæst. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet Roman. 1. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

— Sed contra est quod Joseph juravit *per salutem Pharaonis,* ut legitur Gen. 42. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad. 3, duplex est juramentum : — Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet testimonium Dei invocatur ; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas ; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. Et similiter **juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur;** sicut juramus per Evangelium, id est, per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur ; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt.

Alius autem modus jurandi est per execrationem, et in hoc juramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum judicium exerceatur ; et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut et Apostolus juravit 2 ad Cor. 1, 23, dicens : *Ego testem Deum invoco in animam meam.*

ART. 6. — Responsio catholica est licere jurare per creaturas, taleque juramentum esse verum et obligatorium. Etenim sæpe in S. Script.: Sancti jurant per patriarchas, per animam, per cœlum et terram.

Quod autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest : — vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo ;— vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod *Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes creaturas venerabantur Dei honore.* Et eadem ratione punitur secundum canones, loc. cit. in. arg. 2, clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur ex Pio papa : *Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur.*

Et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur : et ideo præcipitur Exod. 23, 13 : *Per nomen externorum deorum non jurabitis ;* non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.

Articulus VII

Utrum juramentum habeat vim obligandi

3 Sent., dist. 39, art. 3, quæst. 1, et 2 ; et 4, dist. 29, art. 1, ad 4; et Quodl. 3, art. 14 ; et Quodl. 5, art. 17; et Quodl. 12, art. 22.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit ; sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet 2 Cor. 1. Ergo videtur quod juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in Prædicamentis, cap. *de Oppos.* Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est art. 4 hujus quæst. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juraverit ; sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cum jurat se desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

Art. 7. — Constituta per omnes suos numeros juramenti natura, subsequitur quæstio de ejus effectu, nempe de vi quam habet obligandi. — Cfr. etiam Deuteron. 23, 21; Num. 30, 10 et Eccles. 5, 3. — Multæ quæstiones practicæ de juramentorum vi obligandi, a moralistis hic tractantur.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed *tales a juramenti nexibus sunt per Romanos pontifices absoluti,* ut habetur extra. de Jurejur., cap. *Verum in ea quæst.,* etc. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstatur. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 33 : *Reddes Domino juramenta tua.*

Respondeo dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium (quod est de præsenti, vel de præterito), neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quod cras pluvia esset futura ; sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui jurat.

Sicut autem **juramentum assertorium**, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem, ita etiam **et juramentum de his quæ sunt fienda a nobis in futurum.** Et ideo **utrumque juramentum habet quamdam obligationem ; diversimode tamen,** — quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit vel est, sed respectu ipsius actus jurandi ; ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit : — sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda a nobis, obligatio cadit e contra super rem quam aliquis juramento firmavit : tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit, alioquin deest veritas juramento.

Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium ; nisi forte quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum ; puta cum aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod juravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus, quæst., præc., art. 3, ad 2. — Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia ; et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum ; secundum enim Augustinum, cap. 4, lib. de Bono conjug. (sed habetur express. cap. *Si aliquid,* et cap. *Inter cætera* 22, quæst. 4), utrumque eorum vergit in deteriorem exitum (1).

(1) Ita editi omnes, quos vidimus, libri. — Cod. Alcan. aliique : *Secundum enim utrumque horum vergit in detrimentum.*

Sic ergo dicendum est quod **quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.**

Ad primum ergo dicendum quod aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed juramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter : — uno modo, quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundum se malum (sicut cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium), sive quia est majoris boni impeditivum, puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere ; vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum a principio est illicitum ; differenter tamen, quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccavit jurando, et peccat juramentum servando ; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, in quantum ponit obicem Spiritui Sancto, qui est boni propositi inspirator ; non tamen peccat juramentum servando, sed multo melius facit, si non servet. — Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petiisset ; hoc enim juramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret ; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 50, vers. fin. : *Est contra officium nonnunquam promissum solvere, sacramentum custodire ; sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit* (1), *ne promissum negaret.*

Ad tertium dicendum quod in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio : — una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit ; et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit hoc meretur ut ei promissum non servetur. — Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen ejus promisit ; et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quod contrarium juravit, quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum quod quando non est eadem jurantis intentio et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur. Unde Isidorus dicit, lib. 2 de sum. Bono, cap. 31, a med : *Quacumque parte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit.* Et quod hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur : *Dupliciter reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit.* Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit 26 Moral., cap. 7, circa med. : *Humanæ aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant ; divina vero judicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.*

(1) Nicolaus : *Sicut Herodes necem Joannis*, etc. — Edit. Rom. aliæque vetustæ : *Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Joannis præstavit*, etc.

ARTICULUS VIII

Utrum major sit obligatio juramenti quam voti.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod major sit obligatio juramenti quam voti ; votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quam voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quam votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 1 ; obligatio autem juramenti causatur ex divina

ART. 8. — Nota cum Cajetano, quod commune est voto et juramento, quod ipsa observatio utriusque spectat ad religionem, quoniam ex divino aliquo causatur, ut in littera dicitur, et ad divinum cultum spectat reddere Deo tam vota quam juramenta. Sed differentia inter votum et juramentum, est quoad actus servatos : quia in voto etiam actus servatus est actus religionis, imperatus tamen ; in juramento autem, actus servatus relinquitur suæ naturæ, et non est factus religionis actus (supra art. 5). Nota etiam quod licet fidelitas et reverentia diversarum sint virtutum inter homines ; in ordine tamen ad Deum, fidelitas et reverentia ejusdem virtutis sunt, scilicet religionis. Decet enim ut quæ in inferioribus divisa sunt, in superioribus uniantur.

veritate, cujus testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio juramenti sit fortior quam obligatio voti.

— Sed contra per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum, autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo major est obligatio voti quam juramenti.

RESPONDEO dicendum quod utraque obligatio, scilicet voti et juramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen et aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur; videtur enim infidelitas subjecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo **votum ex ratione sua magis est obligatorium quam juramentum.**

Ad primum ergo dicendum quod votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voventis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS IX

Utrum aliquis possit in juramento dispensare.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti, ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 12, ad 3. Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posse, dispensare, quod tamen videtur esse contra jura, cap. *Auctoritatem*, et seq. 15, quæst. 6, et cap. *Si vero*, de Jurejurando. Non ergo videtur quod in juramento possit dispensari.

— Sed contra est quod votum est majoris obligationis quam juramentum, ut supra dictum est, art. præc. Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 10, quæst. præc., necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod, id quod in se vel universaliter consideratum est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam **in juramento dispensari potest.**

Ad primum ergo dicendum quod dispensatio quæ fit in juramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra juramentum fiat, hoc enim est impossibile, cum observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus, quæst. præc., art. 10, ad 2. Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsenti, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est, et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti: unde talis dispensatio directe esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu posset esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti; et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad secundum dicendum quod homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter: — uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub juramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum; et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est: intelligitur enim jam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum ejus voluntatem (1). — Alio modo promittit aliquis alteri quod

ART. 9. — Decisioni de obligatione juramenti, annexa est inquisitio de ejus dispensatione; utrum, licet sit obligatorium, possit tamen ejus obligatio per dispensationem extingui. — In resp. ad 3, nota quod dupliciter contingit fieri relaxationem juramenti scilicet, ut dicunt theologi, directe et indirecte.

(1) Ita post emendationem Garciæ editi passim. — Vetusta exempla cum Mss., *utilitatem*.

pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum : puta si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum; et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem, quia promissio nou est facta ei principaliter, sed Deo ; nisi forte sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum quod quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifeste repugnans justitiæ, — vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium ; — vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem ; et tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare ; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est, art. 7 huj. quæst., ad 2. — Quandoque vero aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu ; et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. — Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile ; et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis ; sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod a sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur ; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur Num. 30, sicut et supra de voto dictum est, quæst. præc., art. 8 et 9.

Articulus X

Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.

3 Sent., dist. 39, in Expos. litt.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum, ad Hebr. 6. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quam per Evangelia ; unde Chrysostomus (alius auctor) dicit, hom. 44, in Op. imperf., a med., *Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum ; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas.* Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vovens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut angelus : dicitur enim Matth. 11, 2, quod *qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed angelo convenit jurare : dicitur enim Apoc. 10, 6, quod *Angelus juravit per viventem in secula seculorum.* Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a juramento.

— Sed contra est quod habetur 2, quæst. 5, cap. 4 : *Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur ;* et 22, quæst. 5, cap. 22, dicitur : *Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare præsumat.*

Respondeo dicendum quod in juramento duo sunt consideranda : unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur ; et quantum ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc **a juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis,** qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare ; **et iterum perjuri qui ad juramentum non admittuntur,** quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur 22, quæst. 5, cap. 16 : *Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate et timore Dei.*

Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit : et ideo **personis magnæ dignitatis non conve-**

Art. 10. — Cum juramentum actus sit religionis, et nonnunquam necessarius, merito in calce hujus quæstionis examinatur, utrum omnibus id competat, an aliqui ab eo præstando cohibeantur.

nit jurare. Propter quod dicitur, quæst. 5, cap. *Si quis presbyter*, quod **sacerdotes ex levi causa jurare non debent ; tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipue pro spiritualibus negotiis; — pro quibus etiam juramenta competit præstare in solemnibus diebus**, quibus est spiritualibus rebus vacandum. — **Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.**

Ad primum ergo dicendum quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum ; et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum quod juramentum secundum se consideratum tanto fortius est et magis obligat, quanto majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam, epist. 47, al. 154, aliquant. a princ., et secundum hoc majus est jurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum jurandi ; utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate ; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectus : et hoc modo aliqui impediuntur a juramento, quia sunt majoris auctoritatis quam quod eos jurare deceat ; aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum quod juramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere ; sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

QUÆSTIO XC

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADJURATIONIS. — *In tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis : et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum liceat adjurare homines ; 2° utrum liceat adjurare dæmones ; 3° utrum liceat adjurare irrationales creaturas.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum liceat adjurare hominem.

Sup., quæst. 83, art. 17, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes super Matth., tract. 35, ante med. : *Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantum ad Evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet. Et propterea manifestum est quod princeps sacerdotum Jesum illicite adjuravit per Deum vivum.*

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adjurare.

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

— Sed contra est quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. 12, quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

RESPONDEO dicendum quod ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet, quæst. 83, art. 1. Cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda ; et ideo sibiipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem ; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere.

Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel cujuscumque rei sacræ, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibiipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia

---

QUÆSTIO 90. — *Adjurare* interdum idem valet, quod facere quempiam jurare. Sed tum hic, tum ordinarie in S. Scriptura, *adjurare* est sub nominis divini obtestatione vel invocatione quempiam urgere, sive petendo, sive imperando ad aliquid faciendum, aut ab aliquo desistendum. Et hac significatione æquipollet Græcorum verbo *exorcizare*, unde *exorcismus*, id est adjuratio, et *exorcista* id est adjurator. — Adjuratio est *solemnis* et *privata*; *deprecativa* et *imperativa*.

Cfr. — S. Alphons. lib. 4, in append.; Suarez, *de Religione*, lib. 4; Soto, *de Justitia*, lib. 8; Lessius, *de Justitia*, lib. 2 ; Perrone, *de Religione*, part. 1, sect. 2, cap. 7.

usurpat potestatem in alium, quam non babet; — tamen **propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt.**

Si vero intendit solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsi jurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum quod adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum: nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quod a Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

Articulus II

Utrum liceat dæmones adjurare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes super Matth., tract. 35, ante med.: *Non est secundum potestatem datam a Salvatore adjurare dæmonia: Judaicum enim est hoc.* Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum; quod est adjurare. Si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud 1 Cor. 10, 20: *Nolo vos socios fieri dæmoniorum.* Ergo non licet dæmones adjurare.

— Sed contra est quod dicitur Marc. ult., 17: *In nomine meo dæmonia ejicient.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., duplex est adjurandi modus: — unus quidem *per modum deprecationis* vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri; alius autem *per modum compulsionis*. — **Primo autem modo non licet dæmones adjurare,** quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad dæmones uti. — **Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet.** Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum, quia, ut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 4, ante med., *spiritus desertor regitur per spiritum justum.* Possumus ergo dæmones adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem divinam datam a Christo, secundum illud Luc. 10, 19: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones, et super omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit.* Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam: nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Jacobo quod per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum quod necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est in corp. Unde Chrysostomus dicit, Marc. 1, exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit: *Obmutesce, et exi ab homine* (conc. 2 de Lazaro, inter princ. et med.): *Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem.*

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum; hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quod aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

Articulus III

Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem; sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet, art. 1 et 2 præc. : — Unus quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. — Alia autem adjuratio est per modum compulsionis ; qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur Matth. 8, 27 : *Quia venti et mare obediunt ei.* Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

— Sed contra est quod Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

RESPONDEO dicendum quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus.

Sic ergo adjuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter : — uno modo ut **adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se, et sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare**; — alio modo **ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura** : *uno* quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt; *alio* modo per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

QUÆSTIO XCI

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM, VEL LAUDEM. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est, quæst. 83. Unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quæruntur duo : primo, utrum Deus sit ore laudandus ; secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deus sit ore laudandus.

3 Sent., dist. 9, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, corp., et ad 2; et 4, dist. 15, quæst. 4, art. 1, quæst. 1, corp. ; et Ps. 52, col. 1 et 2 ; et Eph. 5, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in 1 Ethic., cap. ult. : *Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius.* Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude : unde et Eccli. 43, 33, dicitur quod Deus *major est omni laude.*

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore : unde Dominus Matth. 15 contra quosdam inducit illud Isa. 29, 13 : *Populus hic labiis me honorat* (1), *cor autem eorum longe est a me.* Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur ; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur : unde dicitur Proverb. 27, 21 : *Quomodo probatur in conflatorio argentum... sic probatur homo ore laudantium* (2). Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

— Sed contra est quod in Psal. 62, 6 dicitur : *Labiis exultationis laudabit os meum.*

RESPONDEO dicendum quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus (3). Et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei, vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus ; ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus ; et alios apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus.

QUÆSTIO 91. — « Laus, ait B. Thomas in Psalm. 17, est sermo elucidans magnitudinem virtutis ». Laudare ergo, est quempiam tanquam bonum prædicare et extollere.

(1) Vulgata : *labiis suis glorificat, cor autem ejus...*
(2) Vulgata : *ore laudantis.*
(3) Ita communiter. — Codices Alcan. et Camer. : *Quem non potest cognoscere verbis nostris ei exprimamus.*

Et ideo **necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius,** secundum illud Psal. 49, 23 : *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei.* Et in quantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, in tantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa. 48, 9 : *Laude mea infrenabo te, ne intereas.* — **Prodest etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum** : unde dicitur in Psal. 33, 1 : *Semper laus ejus in ore meo ;* et postea subditur : *Audiant mansueti et lætentur ; magnificate Dominum mecum.*

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui : — uno modo quantum ad ejus essentiam ; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriæ honor ; unde et in Psal. 64, secundum translationem Hieronymi in suo Psalter. Hebraico, et in Vers. Chald., dicitur : *Tibi silet laus, Deus,* quantum ad primum ; et *tibi reddetur votum,* quantum ad secundum. — Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur : et secundum hoc debetur laus Deo ; unde dicitur Isa. 63, 7 : *Miserationum Domini recordabor ; laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus* ; et Dionysius dicit 1 cap. de div. Nomin., a med. lect. 2 : *Omnem sanctum theologorum hymnum,* id est, divinam laudem, *invenies ad beatos thearchiæ,* id est, divinitatis, *processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.*

Ad secundum dicendum quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II

Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi.

Locis art. 1, inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3, 16 : *Docentes et commonentes vosmetipsos in* (1) *psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus.* Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus, super illud ad Ephes. 5 : *Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino* (et habetur cap. *Cantantes,* dist. 92), dicit : *Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium : Deo non voce, sed corde cantandum ; nec in tragœdorum modum guttur et fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica.* Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. 19, 5 : *Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus* (2) ; *et qui timetis Deum, pusilli et magni.* Sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare : dicit enim Gregorius in Regist. lib. 4, epist. 44, a princ. (et habentur in Decretis, dist. 92, cap. *In sancta Romana Ecclesia*) : *Præsenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant.* Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud Psal. 32, 2 : *Confitemini Domino in cithara ; in psalterio decem chordarum psallite illi ; cantate ei canticum novum.* Sed instrumenta musica sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student ; tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

— Sed contra est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert lib. 9 Confess., cap 7.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per Philosophum in 8 Politic., cap. 5. 6 et 7, et per Boetium in prologo Musicæ, seu lib. 1, cap. 1, a med. Et ideo **salubriter fuit institu-**

ART. 2. — Non esse cantum adhibendum ad laudem Dei, voluerunt Waldenses et Wiclefus. — Ex resp. ad 4 apparet quod tempore S. Thomæ, Ecclesia nondum receperat (saltem modo generali) usum instrumentorum musicorum, sive illorum quæ vocantur organa, sive aliorum.

(1) Vulgata omittit *in.*

(2) Vulgata :... *omnes servi ejus, et qui timetis eum...*

tum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in 10 Confess., capite 33, a med. : *Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat ;* et de seipso dicit in 9 Confess., cap. 6, in fine : *Flevi in hymnis et canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.*

Ad primum ergo dicendum quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, in quantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 33, circa fin. : *Cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor ; et tunc mallem non audire cantantem.*

Ad tertium dicendum quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit : *Consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 8 Polit., cap. 6, circa med., *neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam, et si quid tale alterum est ; sed quæcumque faciunt auditores bonos.* Hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas; tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quæ dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem, tum quia, ut Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 33, a princ., *omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu quorum occulta familiaritate excitantur.* Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliqui (1) non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei ; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO XCII

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE. — *In duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis ; — et primo de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum ; — secundo de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem ; secundum ad irreligiositatem. Unde — primo considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus ; — deinde de irreligiositate et partibus ejus.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum superstitio sit vitium religioni contrarium ; 2° utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium

Inf., quæst. 94 art. 1, corp., et quæst. 95, art. 1, corp., et quæst. 122, art. 3, corp.; et 1 Sent., dist. 2, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis : dicitur enim superstitio esse *religio supra modum servata,* ut patet in Glossa interl. ad Coloss. 2, super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione.* Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad lit. *S. : Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies deprecabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent.* Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia, sicut supra dictum est, quæst. 81,

---

QUÆSTIO 92. — Superstitio generaliter describi potest: « Vitium exhibens cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet ». Cum qua descriptione coincidit ea quam adfert glossa : « Superstitio est religio supra modum servata ». Ubi tamen religio per adjunctam determinationem alienatur a sua significatione : absolute enim superstitio, non est religio nisi falsa (Sylvius).

ART. 1. — Nota bene in resp. ad 2, aliud esse nominis etymologiam, aliud ejus significationem. Est enim documentum valde generale, et frequentem habet usum.

(1) Al.. *aliquando.*

art. 5, ad 3, secundum eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 9, a med. : *Tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis.* Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 5, ad 3, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 64, art. 1. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur : — unum quidem secundum excessum ; — aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur *quantum*, sed etiam secundum alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium : non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus ; transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 1 et 5. Sic ergo **superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis ; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. 16, 8 : *Filii hujus seculi prudentiores filiis lucis sunt* (1) ; et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia enim attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum ; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt : nomen enim lapidis imponitur a læsione pedis, non tamen hoc significat, alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam ; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

(1) Vulgata : *filiis lucis generatione sua sunt.*

ARTICULUS II

Utrum sint diversæ superstitionis species.

Inf., quæst. 94, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint diversæ superstitionis species. Quia, secundum Philosophum in 1 Topic., cap. 13, ante med., *si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum.* Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 1. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, ad Coloss. 2, super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit Glossa (ord. Ambros., in fin. cap.) id est, *in simulata religione.* Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

— Sed contra, est quod Augustinus in 2 de Doctr. christ., cap. 20, 21, 22, 23 et 24, diversas species superstitionis assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est, ibid., et 1-2, quæst. 72, art. 9. Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta, vel diversos fines : secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4, 6, 10 et 11.

Diversificantur ergo superstitionis species primo quidem ex parte modi, secundo ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitionis species; vel **cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus.** — Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam ; et secundum hoc prima species hujus generis est *idololatria*, quæ divinam reverentiam inde-

ART. 2. — Sunt ergo quatuor species superstitionis : 1. veri Dei cultus indebitus ; 2. idololatria ; 3. divinatio ; 4. vana observatio. Prima species exhibet cultum cui debetur ; tres aliæ vero cui non debetur. Ad quartam speciem reduci potest *magia*, quæ est omnium observationum teterrima ; aut ad idololatriam, si ei sit conjuncta ; aut ad divinationem, si notitiam occultorum quærat magus.

bite exhibet creaturæ. — Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio *divinativa*, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa. — Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam *observationum*.

Et hæc tria tangit Augustinus in 2 de Doct. christ., cap. 20, in princ., dicens, *superstitiosum esse quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens;* et hoc pertinet ad primum. — Et postea subdit (ibid.) : *Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata;* quod pertinet ad secundum. — Et post pauca subdit : *Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi;* quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., part. 4, lect. 22, *bonum contingit ex una et integra causa; malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est, art. præc., et quæst. 10, art. 5. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum quod divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum; et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum; et de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis, — et primo de superstitione indebiti cultus veri Dei; — secundo de superstitione idololatriæ; — tertio de superstitione divinationum; — quarto de superstitione observationum.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum; 2° utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Joel. 2, 32 : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur a justis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam justi absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat; unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genes. 28. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum : unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum, lib. 12 Regist., ep. 31, ad interrogat. 3, proponenti quod sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in missarum celebratione : *Mihi,* inquit, *placet, ut sive in Romanis, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas.* Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Hieronymum, 82, al. 19, ante med. (et habetur in Glossa ad Galat. 2, interl. et ord., sup. illud : *Ut nos in servitutem,* etc.), quod *legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera;* et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 14, in princ., *mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent.* Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto : et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet, quæst. 81, art. 7. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus.

Hoc autem contingit dupliciter : — uno quidem modo ex parte rei significatæ, a qua discordat significatio cultus : **et hoc modo tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti cæremoniis veteris legis,** qui-

ART. 1. — Ad secundum modum reducuntur, qui falsis miraculis, reliquiis etc. colunt Deum; qui mutant materiam aut formam sacramentorum etc. Omnia hæc, ex suo genere, sunt mortalia. — Sic vides ex hoc art. et sequenti, quod duo culpabilia in cultu veri Dei committuntur, scilicet falsitas et superfluitas.

bus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. — Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu **ex parte colentis**, et hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita **vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum.** Unde Ambrosius dicit, super illud I Corinth. 11, « *Quicumque edit panem:* » *indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit.* Et propter hoc etiam Glossa (ord. Ambros. super illud, *Quæ sunt rationem habentia*) dicit ad Colos. 2, quod *superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur.*

Ad primum ergo dicendum quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Joan. 4. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad secundum dicendum quod ante tempus legis justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur. Postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum quod, diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

ARTICULUS II

Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.

Sup., quæst. 81, art. 5, ad 1, et quæst. 92, art. 1, corp., et ad 3; et infra, quæst. 104, art. 2, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. 43, 32: *Glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultus interioris, *quo Deus colitur fide, spe et charitate*, ut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 3. Sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quidquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 18, quod *bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat.* Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur *superfluum* dupliciter: — Uno modo **secundum absolutam quantitatem, et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu**, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet; Alio modo potest esse aliquid superfluum **secundum quantitatem proportionis**, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. **Si autem aliquid sit quod, quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinante refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem** (quæ secundum Augustinum, epist. 36, al. 86, ad Casulanum, parum a princ., pro lege habenda est), **totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum**, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in lib. de vera Religione, cap. 3, a med., inducit quod dicitur Luc. 17, 21: *Regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impenduut.

Ad primum ergo dicendum quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam; per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum quod per fidem, spem et charitatem anima subjicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO XCIV

DE IDOLOLATRIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de idololatria; et

ART. 2. — Ad hoc referendum est observare in officiis, vel missis, vel orationibus, certum numerum cereorum, certum situm, certum numerum orationum, certum colorem, extra regulas ab Ecclesia præscriptas.

QUÆSTIO 94. — Idololatria, si vocis etymon spectemus, est cultus idoli, sive simulacri. Si spectemus et loquendi

circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum idololatria sit species superstitionis ; 2° utrum sit peccatum ; 3° utrum sit gravissimum peccatorum ; 4° de causa hujus peccati. — Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur, quæst. 10, art. 7 et 10.

Articulus primus

Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis.

3 Sent., dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæst. 3, ad 3 ; et 3 Contra, cap. 120.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est, quæst. 11, art. 1. Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet : sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univoce dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur ; dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 8,4 : *Scimus quia nihil est idolum in mundo ;* et infra, cap. 10, 19 : *Quid ergo ? Dico quod idolis immolatum sit aliquid ? aut quod idolum sit aliquid ?* quasi dicat, Non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis : unde Rom. 1, 25, quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturæ quam* (1) *Creatori.* Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturæ*.

— Sed contra est quod Act. 17, 16, dicitur quod cum Paulus Silam et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso videns idololatriæ deditam civitatem ;* et postea, 22 dixit : *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video.* Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 2, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem præcipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, sicut supra habitum est, quæst. 81, art. 1, cum de religione ageretur. Et ideo **cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est.** Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ a sensibilibus (1) exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ idolum nuncupatur.

Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. — Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant : unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in 8 de Civit. Dei, cap. 23. — Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom. 1, 23. Nam quantum ad primum, dicit : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum, et quadrupedum, et serpentium ;* quantum autem ad secundum subdit 1,25 *coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori.*

Horum tamen fuit triplex opinio : — quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. — Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem ; sicut et homo dici-

---

consuetudinem, et id ad quod significandum impositum fuit istud nomen, idololatria, est cultus divinus alteri quam Deo exhibitus; sive exhibeatur sub aliqua imagine, sive sine illa (Sylvius). S. Augustinus ait : « Idololatræ dicuntur, qui simulacris eam servitutem exhibent, quæ Deo debetur ; » et hic S. Thomas art. 1 : « Idololatria est, quando tribuitur honor creaturæ, sicut Deo. »

Cfr. — S. August. *De civit.* lib. 22; S. Cyprianus, *De idolorum vanitate;* Tertullianus, *De idololatria*; Lactantius, *Institut. divin. adversus gentes.* lib. 7; Suarez, *De religione*, part 1, tract. 3, lib. 2; Valentia, Sylvius hic; Lessius, *De justitia*, lib. 2, cap. 43.

Art. 1. — Considerando idololatriæ modos diversos, in præsenti art. enumeratos, evidens est Pantheismum referri posse ad Varronis errorem.

(1) Vulgata :... *creaturæ potius quam Creatori.*

(1) Hanc lectionem ex cod. Alcan. restituimus : quam levi cum varietate habent nonnulli alii codices, et editiones antiquæ cum Patav. ann. 1698, videlicet pro *creaturæ a sensibilibus*, id est hominibus carnalibus, legentes *creaturæ insensibili.* — Nicolaius ex Mss. : *Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, puta per sacrificia*, etc. — Edit. Lugdun. anni 1677 : *Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia*, etc. — Edit. Pat. anni 1712 : *Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia, oblationes et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ*, etc.

tur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, cœlo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus : et ad hæc referebant nomina, et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus in 7 de Civ. Dei, cap. 21 et 22. — Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium ; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus, post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones quos dicebant esse aerea quædam animalia ; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant : et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat 8 de Civ. Dei, cap. 14.

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis : — aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundum figmenta poetarum repræsentabatur in theatris ; — aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis.

Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 20 in princ. : *Superstitiosum est quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturæ, vel, etc.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum : quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis ; sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum quod nomen latriæ dupliciter potest accipi : — uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem ; et secundum hoc non variatur significatio hujus nominis *latria*, cuicumque exhibeatur ; quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitione ; et secundum hoc latria univoce dicitur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam ; sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. — Alio modo accipitur latria prout est idem religioni : et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi ; et secundum hoc latria æquivoce dicitur de latria veræ religionis et de idololatria ; sicut prudentia æquivoce dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum quod Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore ; et similiter intelligendum est quod *idolis immolatum non est aliquid*, quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum quod ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

Articulus II

Utrum idololatria sit peccatum.

3 Cont., cap. 120.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum

---

Art. 2. — Hic in arg. 2. S. Doctor veram Ecclesiæ doctrinam de sanctis imaginibus tradit.

Defini'. Eccles. — Synod. œcumen. VII, *Nicæn.*, II, 787. Regiæ quasi continuati semitæ, sequentesque divinitus inspiratum sanctorum Patrum nostrorum magisterium, et catholicæ traditionem Ecclesiæ (nam Spiritus S. hanc esse novimus, qui nimirum in ipsa inhabitat), definimus in omni certitudine ac diligentia, sicut figuram pretiosæ ac vivificæ crucis, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas, tam quæ de coloribus et tessellis, quam quæ ex alia materia congruenter in sanctis Dei ecclesiis, et sacris vasis et vestibus, et in parietibus ac tabulis, domibus et viis : tam videlicet imaginem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, quam intemeratæ dominæ nostræ Sanctæ Dei Genitricis honorabiliumque angelorum, et omnium sanctorum simul et almorum virorum. Quanto enim frequentius per imaginalem formationem videntur, tanto, qui has contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivorum earum memoriam et desiderium, ad osculum et ad honorariam his adorationem tribuendam, non tamen ad veram latriam, quæ secundum fidem est, quæcumque solam divinam naturam decet, impartiendam : ita ut istis, sicuti figuræ pretiosæ ac vivificæ crucis, et sanctis evangeliis, et reliquis sacris monumentis, incensorum et luminum oblatio ad harum honorem efficiendum exhibeatur, quemadmodum et antiquis piæ consuetudinis erat. Imaginis enim honor ad primitivum transit : et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam. Sic enim robur obtinet sanctorum Patrum nostrorum doctrina, id est, traditio sanctæ catholicæ Ecclesiæ, quæ a finibus usque ad fines terræ suscepit evangelium. Sic Paulum, qui in Christo locutus est, et omnem divinum apostolicum cœtum et paternam sanctitatem exequimur tenentes traditiones, quas accepimus. Sic triumphales Ecclesiæ prophetice canimus hymnos : « Gaude satis filia Sion, prædica filia Jerusalem : jucundare et lætare ex toto corde tuo. Abstulit Dominus a te injustitias adversantium tibi : redemit te de manu inimicorum tuorum. Dominus rex in medio

cultum : nam et in tabernaculo erant imagines cherubim, ut legitur Exod. 25, et in ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu men-

---

tui : non videbis mala ultra et pax in te in tempus æternum ». Eos ergo, qui audent aliter sapere aut docere, aut secundum scelestos hæreticos ecclesiasticas traditiones spernere et novitatem quamlibet excogitare vel projicere aliquid ex his, quæ sunt ecclesiis deputata, sive evangelium, sive figuram crucis, sive imaginalem picturam, sive sanctas reliquias martyris; aut excogitare prave aut astute ad subvertendum quidquam ex legitimis traditionibus Ecclesiæ catholicæ; vel etiam quasi communibus uti sacris vasis aut venerabilibus monasteriis : si quidem episcopi aut clerici fuerint, deponi præcipimus; monachos autem vel laicos a communione segregari. *Ibidem, in sessione autem* 8 : Credentes in unum Deum, in Trinitate collaudatum, honorabiles ejus imagines salutamus. Qui sic non habent, anathema sint. — *Concil, œcumenic.* VIII : *Can.* 3. Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium liberatoris et salvatoris, æquo honore cum libro sanctorum evangeliorum adorari decernimus. Sicut enim per syllabarum eloquia, quæ in libro feruntur, salutem consequemur omnes, ita per colorum imaginarium operationem et sapientes et idiotæ cuncti ex eo, quod in promptu est, perfruuntur utilitate ; quæ enim in syllabis sermo, hæc et scriptura, quæ in coloribus est, prædicat et commendat; et dignum est, ut secundum congruentiam rationis et antiquissimam traditionem propter honorem, quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconæ honorentur et adorentur æque ut sanctorum sacer evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis. Si quis ergo non adorat iconam Salvatoris Christi, non videat formam ejus, quando veniet in gloria paterna glorificari et glorificare Sanctos suos ; sed alienus sit a communione ipsius et claritate : similiter autem et imaginem intemeratæ matris ejus et Dei genitricis Mariæ; insuper et iconas sanctorum angelorum depingimus, quemadmodum eos figurat verbis divina Scriptura ; sed et laudabilissimorum apostolorum, prophetarum, martyrum et sanctorum virorum, simul et omnium Sanctorum, et honoramus et adoramus. Et qui sic se non habent, anathema sint a Patre et Filio et Spiritu Sancto. — *Concil. Constant. Articuli de quibus errorum Wiclefi suspecti, debent interrogari.* 29. Item utrum credat et asserat, licitum esse, sanctorum reliquias et imagines a Christi fidelibus venerari. — *Concil. Trident. Sess.* 25, *De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum et imaginibus. Vide supra quæst.* 83, *art.* 4 ; *quibus verbis additur ibidem* : Imagines porro Christi, Deiparæ Virginis, et aliorum Sanctorum, in templis præsertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam ; non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendæ; vel quod ab eis sit aliquid petendum; vel quod fiducia in imaginibus sit figenda; veluti olim fiebat a Gentibus, quæ in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant : ita ut per imagines quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus ; et Sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt, veneremur. Id quod Conciliorum, præsertim vero secundæ Nicænæ Synodi, decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Illud vero diligenter doceant Episcopi, per historias mysteriorum nostræ redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis, et assidue recolendis : tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi ; non solum quia admonetur populus beneficiorum et munerum, quæ a Christo sibi collata sunt ; sed etiam quia Dei per Sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur: ut pro iis Deo gratias agant, ad Sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant ; excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum, et ad pietatem colendam. Si quis autem his decretis contraria docuerit, aut senserit, anathema sit. In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta Synodus vehementer cupit; ita ut nullæ falsi dogmatis imagines, et rudibus periculosi erroris occasionem præbentes, statuantur. Quod si aliquando historias et narrationes sacræ Scripturæ, cum id indoctæ plebi expediet, exprimi et figurari contigerit, doceatur populus, non propterea divinitatem figurari, quasi corporeis oculis conspici, vel coloribus aut figuris exprimi possit. Omnis porro superstitio in Sanctorum invocatione, Reliquiarum veneratione, et imaginum sacro usu tollatur; omnis turpis quæstus eliminetur ; omnis denique lascivia vitetur; ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur ; et Sanctorum celebratione, ac Reliquiarum visitatione homines ad comessationes atque ebrietates non abutantur ; quasi festi dies in honorem Sanctorum per luxum ac lasciviam agantur. Postremo, tanta circa hæc diligentia et cura ab Episcopis adhibeatur, ut nihil inordinatum, aut præpostere et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat ; cum domum Dei deceat sanctitudo. Hæc ut fidelius observentur, statuit sancta Synodus, nemini licere ullo in loco, vel Ecclesia, etiam quomodolibet exempta, ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab Episcopo approbata fuerit. — *Professio fidei Pii IV* : Firmissime assero imagines Christi et Deiparæ semper Virginis, necnon aliorum Sanctorum, habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam. — *Proposit. damn. ab Alexandro VIII* : 25. Dei Patris sedentis simulacrum nefas est christiano in templo collocare. — *Synod. Pistoriens. a Pio VI, damn. De sacris imaginibus* : 69. Præscriptio quæ generaliter et indistincte inter imagines ab Ecclesia auferendas, velut rudibus erroris occasionem præbentes : notat imagines Trinitatis incomprehensibilis; propter sui generalitatem, temeraria, ac pio per Ecclesiam frequentato mori contraria, quasi nullæ extent imagines sanctissimæ Trinitatis, communiter approbatæ, ac tuto permittendæ. 70. Item doctrina et præscriptio generalis, reprobans omnem specialem cultum, quem alicui speciatim imagini solent fideles impendere, et ad ipsam potius quam ad aliam confugere; temeraria, perniciosa, pio per Ecclesiam frequentato mori, tum et illi Providentiæ ordini injuriosa, quo *ita Deus nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult.* Ex S. August. epist. 78. clero, senioribus et universæ plebi ecclesiæ Hipponensis. 71. Item, quæ vetat, ne imagines, præsertim beatæ Virginis ullis titulis distinguantur præterquam denominationibus, quæ sint analogæ mysteriis, de quibus in sacra Scriptura expressa fit mentio ; quasi nec adscribi possent imaginibus piæ aliæ denominationes, quas vel in ipsismet publicis precibus Ecclesia probat et commendat : temeraria, piarum aurium offensiva, venerationi beatæ præsertim Virgini debitæ injuriosa. 72. Item, quæ velut abusum extirpari vult morem, quo velatæ asservantur certæ imagines; temeraria, frequentato in Ecclesia et ad fidelium pietatem fovendam inducto mori contraria.

tis est colendus, secundum illud Joan. 4, 24 : *Deum oportet adorare in spiritu et veritate;* et Augustinus dicit in Ench., cap. 3, quod *Deus colitur fide, spe et charitate.* Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

— Sed contra est quod Exod. 20, 5, dicitur : *Non adorabis ea* (scilicet exterius) *neque coles* (scilicet interius) ut Glossa (ordin.) exponit : et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo **peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.**

RESPONDEO dicendum quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. — Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit; et hoc est latriæ cultus. — Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia, quia, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 19, circ. princ., *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nos ipsi debemus.*

Alii vero æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus in 6 de Civ. Dei, cap. 10, ad fin., introducit Senecam dicentem : *Sic*, inquit, *adorabimus ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere ;* et in lib. de vera Religione, cap. 5, in principio, Augustinus dicit, *non esse religionem a philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis ; et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant.* Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifeste falsum : nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in 6 de Civit. Dei, cap. 10, in fin., quod *eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret.*

Ad primum ergo dicendum quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem ; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur, et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum (1). Secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicetur in tertio, quæst. 25, art. 3.

Ad secundum et *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. (2).

ARTICULUS III

Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum.

1-2, quæst. 102, art. 3, ad 2; et Mal. quæst. 2, art. 10, corp.; et 1 Cor. 12, lect. 1, col. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt gra-

---

(1) Nicolaius hæc addit cruculis clausa : *Quamvis hoc ipso quod sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione, seu dulia, sicut ipsimet sancti, quos repræsentant, non absoluta quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectiva tantum possunt et debent adorari. Sed adorari non dicuntur proprie, nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria, quæ proprie ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in 7 generali synodo, act. 2 et deinceps, ac potissimum act. 7, patet; ubi honorariam tantum adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est*, etc.

(2) Hucusque S. Thomas. Hæc insuper Nicolaius : *Ad argumentum in oppositum dicendum quod in loco Exodi supra dicto non de imaginibus proprie sumptis intelligitur quod adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textus patet : ubi dicitur :* « Non facies tibi sculptile (*sive græce* idolum) neque omnem similitudinem, » etc. *Differentia enim inter* idolum, simulacrum *et* imaginem *proprie dictam hæc est, quod nullam rem repræsentat* idolum, *sed figmentum dumtaxat :* simulacrum *est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies, vel repræsentatio, sed non moralem dignitatem habentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis*, etc.; imago *autem proprie dicta non entitatem tantum, seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat, puta imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quod non quælibet similitudo, loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantum quæ* in cœlo, in terra et in aquis *gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corpore articuli.*

viora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum gravius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom. 1. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, August. dicit 20 contra Faust., cap. 9, circa princ. : *Neque vos*, scilicet Manichæos, *dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem eo quod multos colatis deos : verum vos in hoc esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt.* Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quam idololatria.

5. Præterea, super illud ad Galat. 4 : *Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa ?* dicit Glossa Hieronymi (et Petri Lomb. in hunc loc.) : *Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pene par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant.* Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

— Sed contra est quod Levit. 15, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa (ord. Hesich.) : *Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime.*

RESPONDEO dicendum quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : — Uno modo **ex parte ipsius peccati ; et sic peccatum idololatriæ gravissimum est.** Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem, ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis honorem divinum creaturæ impendat, quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. — Alio modo potest attendi gravitas peccati **ex parte ipsius peccantis** ; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter quam ejus qui peccat ignoranter; et **secundum hoc nihil prohibet gravius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes ; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.**

Ad primum ergo dicendum quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est, art. præced.

Ad secundum dicendum quod idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum quod quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem ; peccatum per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius ; et secundum hoc peccatum quod est contra naturam, minus est quam peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ ; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum quod hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

Ad quintum dicendum quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pene æqualis, quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

ARTICULUS IV

Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

2 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 2, corp. ; et 3 Cont., cap. 110; et Pot. quæst. 3, art. 4, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. — Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis ; quin potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. — Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth. 7, 18. — Neque etiam ex parte culpæ, quia ut dicitur Sap. 14, 27, *infandorum idolorum*

ART. 4. — In arg. 2 nota hæc verba « fuit idololatria in secunda ætate » id est post diluvium. Sententiam S. Thomæ, scilicet, ante diluvium idololatriam non fuisse, fuit etiam tradita a S. Irenæo, lib. 5 advers hæres. cap. 29; a Tertulliano, de idololatria, cap. 4; a Cyrill. Alexand., lib. 3 in Julian. et ab aliis.

cultura omnis mali causa est, et initium, et finis. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinventa vel a Nembroth, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert, lib. 8, Etymol., cap. 11, aliquant. a princ., Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit: Judæi vero dicunt quod Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 6, a med.: *Neque potuit primum nisi illis* (scilicet dæmonibus) *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur: unde magicæ artes earumque artifices extiterunt.* Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 14: *Supervacuitas hominem hæc*, scilicet idola, *adinvenit* (1) *in orbe terrarum.*

RESPONDEO dicendum quod **idololatriæ est duplex causa: una quidem dispositiva; et hæc fuit ex parte hominum,** et hoc tripliciter: — Primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sap. 14, 15: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat nunc tanquam deum colere cœpit;* et ibidem etiam subditur quod homines *aut affectui, aut regibus deservientes, incommutabile nomen*, scilicet Divinitatis, *lignis et lapidibus imposuerunt.* — Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit in Poetica sua, cap. 2, in princ., et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt: unde dicitur Sap. 13, 11: *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit..... et per scientiam suæ artis figuret illud et assimilet imagini hominis..... de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirit.* — Tertio propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur Sap. 13, 1: *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt.* — **Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum,** qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et in Psal. 115, 5, dicitur: *Omnes dii gentium dæmonia.*

Ad primum ergo dicendum quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est in corp. art., et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum; in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

(1) Vulgata: ... *advenit.*

QUÆSTIO XCV

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA. — *In octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de superstitione divinativa; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum divinatio sit peccatum; 2° utrum sit species superstitionis; 3° de speciebus divinationis; 4° de divinatione quæ fit per dæmones; 5° de divinatione quæ fit per astra; 6° de divinatione quæ fit per somnia; 7° de divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes; 8° de divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum divinatio sit peccatum.

2 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 3, ad 4; et 3 Contra, cap. 154; et Isa. 3, lect. 4, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arbit., cap. 1, ante med.: *Quis audeat dicere disci-*

plinam esse malum? et iterum : *Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse.* Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in lib. de Memoria, cap. 1, parum a princip. videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 11 : *Non sit qui pythones consulat, neque divinos;* et in Decr. 26, quæst. 5, cap. 2, dicitur : *Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus pœnitentiæ definitos.*

Respondeo dicendum quod nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt : uno quidem modo *in suis causis;* alio modo *in seipsis.* Causæ autem futurorum tripliciter se habent : — quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus : et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. — Quædam vero causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus; et medici de sanitate vel morte. — Quædam vero causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum, lib. 9 Metaph., tex. 3 et 18; et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut in 1 habitum est, quæst. 14, art. 13, et quæst. 57, art. 3, et quæst. 86, art. 4. Unde dicitur Isa. 41, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est : et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus in lib. 8 Etymolog., cap. 9, circa med. (et habetur cap. *Igitur,* 26, quæst. 4) : *Divini dicti, quasi Deo pleni : Divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiæ, hominibus futura conjectant.*

Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt : neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat; tunc enim non ipse divinat, id est, quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde **divinatio semper est peccatum.** Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam, a med. comment. in cap. 3, quod *divinatio semper in malam partem accipitur.*

Ad primum ergo dicendum quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces et vanæ ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus in 21 de Civit. Dei, cap. 6 et 7.

Ad tertium dicendum quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

Articulus II

Utrum divinatio sit species superstitionis.

Infra, art. 3, corp., princ.; et 2 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 3, ad 4; et 3 Cont., cap. 154.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 38. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

— Sed contra est quod Origenes dicit in Periarchon (1) (ubi non occurrit, sed habetur ex-

(1) Nicolaius omittit *in Periarchon.*

presse hom. 16 in Num., a med.) : *Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito.* Sed, ut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 23, a med., *quidquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est.* Ergo divinatio est species superstitionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1, quæst. 92 et 94, superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter : — Uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi. — Alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de Juramento, quæst. 89, in præfat., et art. 5, ad 2. Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expresse dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate : de qua vanitate dicitur in Psal. 39, 5 : *Non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo quod **divinatio species superstitionis est.**

Ad primum ergo dicendum quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum ; sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, in quantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. 8, 19: *Et cum dixerint ad vos : Quærite a pythonibus et a divinis, qui strident in incantationibus suis,* subdit quasi responsionem : *Numquid non populus a Deo suo requiret* (1) *visionem pro vivis et mortuis ?* Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

(1) Vulgata.... *Requiret pro vivis a mortuis* (omittit autem *visionem*).

ARTICULUS III

Utrum sit determinare plures divinationis species

Opusc. 25, cap. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto

ART. 3. — Ad hæc sunt referenda, *Mesmerismum* seu *Magnetismum*, qui in fine sæculi XVIII ab Antonio Mesmer originem habuit, *Somnambulismum*, et *Spiritismum*. Hujus generis experimenta expenduntur in sequentibus decretis, notatu dignissimis pro præsenti materia. — His etiam utere decretis, ad recte judicandum, de recentioribus experimentis vocabulo *Hypnotismi* cognitis. — De superstitione autem tabularum rotantium, scribentium et divinantium difficultas esse nequit.

Definit. Eccles. — Decretum Congregat. S. Officii, 25 *jun.* 1840 : In congregatione generali S. R. U. Inquisit. habita in Conventu S. Mariæ super Minervam etc., iidem Em. et Rev. Dom. dixerunt : Consulat probatos auctores, cum hac advertentia quod, remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita dæmonis invocatione, merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum aut quomodocumque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res aut effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et hæreticalis. — *Cum eidem Congregat. propositus fuisset magnetismi casus nonnullis adjunctis stipatus, fuit resp.* 21 *april.* 1841 : Usum magnetismi prout exponitur, non licere. — *Dubium ab Episc. Lausannensi propositum S. Pœnitentiariæ,* 1 *Jul.* 1841 : Persona magnetizata, quæ plerumque sexus est fœminei, in eum statum soporis ingreditur, dictum somnambulismum magneticum, tam alte ut nec maximus fragor ad ejus aures, nec ferri ignisve ulla vehementia illam suscitare valeant. A solo magnetizatore, cui consensum suum dedit (consensus enim est necessarius), ad illud extasis genus adducitur, sive variis palpationibus gesticulationibusque, quando ille adest, sive simplici mandato eodemque interno, cum vel pluribus leucis distat. Tunc viva voce, seu mentaliter de suo absentiumque penitus ignotorum sibi morbo interrogata, hæc persona evidenter indocta, illico medicos scientia longe superat ; res anatomicas accuratissime enuntiat; morborum internorum in humano corpore, qui cognitu definituque peritis difficillimi sunt, causam, sedem, naturam indigitat; eorumque progressus, variationes et complicationes evolvit, idque propriis terminis sæpe etiam dictorum morborum diuturnitatem exacte prænuntiat, remediaque simplicissima et efficacissima præcipit. Si adest persona de qua magnetizata mulier consulitur, relationem inter utramque per contactum instituit magnetizator; cum vero abest, cincinnus ex ejus cæsarie eam supplet et sufficit. Hoc enim cincinno tantum ad palmam magnetizatæ admoto, confestim hæc declarare potest quid sit (quin adspiciat oculis), cujus sint capilli, ubinam versetur nunc persona, ad quam pertinent, quid rerum agat, circaque ejus morbum omnia supradicta documenta ministrare, haud aliter, atque si medicorum more corpus ipsa introspiceret. Postremo, magnetizata, non oculis cernit, ipsis velatis, quidquid erit; illud leget, legendi nescia, seu librum seu manuscriptum, vel apertum, vel clausum, seu capiti vel ventri impositum. Etiam ex hac regione ejus verba egredi videntur. Hoc autem statu educta, vel ad jussum etiam internum magnetizantis, vel quasi sponte sua ipso temporis puncto a se præmentiato, nihil omnino de rebus in proximo peractis sibi conscire videtur, quantumvis ille duraverit. Quænam

dæmomum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est. 1-2, quæst. 2, art. 3, et quæst. 18, art. 6. Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

— Sed contra est quod Isidorus lib. 8 Etymol.. cap. 9, enumerat diversas species divinationis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio vel auxilio; quod quidem vel expresse imploratur, vel præter intentionem hominis se occulte dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est, quæst. 57, art. 3. Dæmones autem expresse invocati solent futura prænuntiare multipliciter. — Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura : et hæc species vocatur *præstigium* ex eo quod oculi hominum perstringuntur. — Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur *divinatio somniorum*. — Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem : et hæc

---

ab ipsa petita fuerint, quæ vero responderit, quæ pertulerit, hæc omnia nullam in ejus intellectu ideam, nec minimum in memoria vestigium reliquerunt. Quibus expositis, quærit : An confessarius vel parochus possit pœnitentibus permittere aut parochianis : 1° ut magnetismum animalem, illis characteribus, aliisque similibus præditum exerceant, tanquam artem medicinæ auxiliatricem atque suppletoriam ; 2° ut sese illum in statum somnambulismi magnetici dimittendos consentiant; 3° ut vel de se vel de aliis, personis consulant illo modo magnetizatas; 4° ut unum de tribus prædictis suscipiant, habita prius cautela formaliter ex animo renuntiandi cuilibet diabolico pacto explicito, omni etiam satanicæ interventioni; quoniam, hac non obstante cautione, a nonnullis ex magnetismo hujusmodi vel iidem aliquot effectus obtenti jam fuerunt. *Resp.* Sacra Pœnitentiaria, mature expensis expositis, respondendum censet prout respondet : Usum magnetismi, prout in casu exponitur, non licere. — *Supremæ sacræ Romanæ universalis Inquisitionis encyclica ad omnes episcopos, adversus magnetismi abusus :* Feria IV. die 30 julii, 1856. In Congreg. generali S. R. et U. Inquisitionis habita in Conventu S. Mariæ supra Minervam, Em. et Rev. DD. Cardinales in tota republica christiana adversus hæreticam pravitatem generales inquisitores, mature perpensis iis, quæ circa magnetismi experimenta a viris fide dignis, undequaque relata sunt, decreverunt edi præsentes litteras encyclicas ad omnes episcopos ad magnetismi abusus compescendos. Etenim compertum est, novum quoddam superstitionis genus invehi ex phænomenis magneticis, quibus haud scientiis physicis enucleandis, ut par esset, sed decipiendis ac seducendis hominibus student neoterici plures, rati, posse occulta, remota ac futura detegi magnetismi arte vel præstigio, præsertim ope muliercularum, quæ unice a magnetizatoris nutu pendent Nonnullæ jam hac de re a S. Sede datæ sunt responsiones ad particulares casus, quibus reprobantur tanquam illicita illa experimenta, quæ ad finem non naturalem, non honestum, non debitis mediis adhibitis assequendum ordinantur. Unde in similibus casibus decretum est feria IV, 21 april. 1841 : Usum magnetismi prout exponitur, non licere. Similiter, quosdam libros, ejusmodi errores pervicaciter disseminantes, prohibendos censuit S. Congreg. Verum quia præter particulares casus de usu magnetismi generatim agendum erat, hinc per modum regulæ, sic statutum fuit, feria IV. 28 julii 1847 : Remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita dæmonis invocatione, usus magnetismi, nempe merus actus adhibendi media physica, aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum, aut quomodolibet pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et hæreticalis. Quamquam generali hoc decreto, satis explicetur licitudo aut illicitudo in usu aut abusu magnetismi, tamen adeo crevit hominum malitia, ut neglecto licito studio scientiæ, potius curiosa sectantes, magna cum animarum jactura, ipsiusque civilis societatis detrimento, ariolandi, divinandique principium quoddam se nactos glorientur. Hinc somnambulismi et claræ intuitionis, uti vocant, præstigiis mulierculæ illæ gesticulationibus non semper verecundis abreptæ, se invisibilia quæque conspicere effutiunt, ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota ac longinqua detegere, aliaque id genus superstitiosa exercere ausu temerario præsumunt, magnum quæstum sibi, ac dominis suis divinando certo consecuturæ. In hisce omnibus, quacumque demum utantur arte vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita et hæreticalis, et scandalum contra honestatem morum. Igitur, ad tantum nefas et religioni et civili societati infensissimum, efficaciter cohibendum, excitari quam maxime debet pastoralis sollicitudo, vigilantia et zelus episcoporum omnium. Quapropter quantum divina adjutrice gratia poterunt locorum ordinarii, qua paternæ caritatis monitis, qua severis objurgationibus, qua demum juris remediis adhibitis, prout attentis locorum, personarum, temporumque adjunctis, expedire in Domino judicaverint, omnem impendant operam ad hujusmodi magnetismi abusus reprimendos et evellendos, ut dominicus grex defendatur ab inimico homine, depositum fidei sartum, tectumque custodiatur, et fideles sibi crediti a morum corruptione præserventur. Datum Romæ, in cancellaria *S.* Officii, apud Vaticanum, die 4 Augusti, 1856. *V. Card. Macchi.*

Cfr. pro magnetismo etc. — Perrone, *De virtute religionis,* parte. 2; Caroli, *Del magnetismo animale ;* Monticelli, *La causa dei fenomeni mesmerici;* De Mirville, *Des esprits* et *Questions sur les esprits,* et *Des esprits et de leurs manifestations diverses,* et *Manifestations historiques dans l'antiquité profane et sacrée;* Des Mousseaux, *Mœurs et pratiques des démons et des esprits visiteurs* et *Les médiateurs et les moyens de la magie,* et *La magie au XIXe siècle,* et *Les phénomènes de la magie précédés du spiritisme antique;* Matignon, *La question du surnaturel,* et *les morts et les vivants ;* Pailloux, *Le magnétisme et le spiritisme et les possessions;* De Roys, *La vérité du spiritisme;* Nampon, *Le spiritisme;* Bizouard, *Des rapports de l'homme avec le démon;* Beautain, *Avis aux chrétiens sur les tables tournantes et parlantes;* Muller, *Theol. Moral..* t. 2; Schneid, *Der neuere spiritismus philosophisch geprüft.*

species vocatur *necromantia*, quia ut dicit Isodorus lib. 8 Etymol., cap. 9, ante med., νεκρὸν græce *mortuum*, μαντεία vero *divinatio* nuncupatur, quia *quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur ressuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere.* — Quandoque vero futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet : et hæc est *divinatio per pythones;* et, ut Isidorus dicit, loc. cit., *pythones a Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi.* — Quandoque vero futura prænuntiat per aliquas figuras, vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent : quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia;* si autem in aqua, *hydromantia;* si autem in aere, *aeromantia;* si autem in igne, *pyromantia;* si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium.*

Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. — Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. — Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motus siderum hoc pertineret ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. — Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium;* quod dicitur a garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium ; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos ; in avibus enim hujusmodi præcipue considerari solent. — Si vero hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen;* et, sicut Valerius Maximus dicit, lib. 1, cap. 5, in princ., *omnium observatio aliquo contactu religionis* (1) *innexa est : quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur ; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamarit : « Signifer, statue signum, hic optime manebimus » ; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes.* — Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species : nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur quasi divinatio manus (χεὶρ enim græce dicitur *manus*) ; divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus, *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmomum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ veniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum ; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ;* sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto ; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat ; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat ; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat, vel etiam cum consideratur quid aperienti librum occurrat ; quæ omnia *sortium* nomen habent.

Sic ergo patet triplex divinationis esse genus : — quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad *necromanticos;* — secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad *augures;* — tertium est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad *sortes.* — **Sub quolibet autem horum multa continentur**, ut patet ex dictis in corp. art.

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis ; multo enim gravius est dæmones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum quod res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in detractione (1), sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV

Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita

Inf., quæst. 96, art. 1, corp. ; et 3 Cont., cap. 154.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud 1 Petri 2, 22 : *Qui peccatum non fecit.* Sed Dominus a dæmone interrogavit : *Quod tibi nomen est?* qui respondit : *Legio.... multi enim sumus,* ut habetur Marc. 5, 9. Ergo videtur

(1) Ita cum Nicolaio editi recentiores. — Antiqui cum Cod. Alcan. aliisque, *contractu religionis.*

(1) Ita cod. Alcan. aliique. — Editi passim, *demonstratione.*

quod liceat a dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur 1 Regum 28. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem a dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 10; *Non inveniatur in te... qui ariolos sciscitetur... nec qui pythones consulat.*

RESPONDEO dicendum quod **omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita, duplici ratione.** — Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem; et hoc est omnino illicitum: unde contra quosdam dicitur Isaï. 28, 15: *Dixistis: Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum;* et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. — Secunda vero ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex hujusmodi suis responsis etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucæ 4: *Increpavit illum, dicens: Obmutesce*, dicit (habetur implic. orat. 1 cont. Arian., aliquant. a princ., et in Cat. aur. D. Thomæ): *Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget; ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est ut cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur.*.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Beda dicit, Lucæ 8, sup. illud: *Quod tibi nomen est?* lib. 3 comment. cap. 8, *non velut inscius Dominus inquirit; sed ut confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret.* Aliud autem est inquirere aliquid a dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda: et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum, lib. 2. quæst. 3, ant. med., *non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse ut non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divina eum sententia percussurus.* — Vel non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V

Utrum divinatio quæ fit per astra sit illicita.

1 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 3, ad 4; et 3 Cont., cap. 154; et Gal. 4, lect. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod di-

ART. 5. — Astrologia *naturalis* illa est quæ tradit motus cœlorum, cursus siderum etc., et cognitionem effectuum qui sequuntur ex hujusmodi, tanquam ex causis naturalibus. *Judiciaria* autem astrologia vocatur, quæ ex siderum situ vel aspectu judicat de his quæ a libero arbitrio pendent aut sunt omnino occulta. — Nota, ait Cajetanus, tam pro isto, quam pro tribus sequentibus articulis, quod titulus minus dicit quam significat. Dixit namque, an divinatio talis sit illicita, et significat an inquisitio futurorum talis sit illicita. De divinatione namque omni definitum est, quod est illicita, sed an in tali materia seu via, aut modo inquirendi notitiam futurorum sit divinatio propria, discutiendum restat.

Definit. Eccl. — *S. Leonis epist. dogmatica, qua approbantur capitula Turribii episcopi contra Priscillianistas*: 11. Undecima ipsorum blasphemia est, qua fatalibus stellis, et animas hominum et corpora opinantur obstringi. 14. Sub quarto decimo vero capitulo de statu corporis sentire dicuntur, quod sub potestate siderum atque signorum pro terrena qualitate teneatur, et ideo multa in sanctis libris quæ ad exteriorem hominem pertineant, reperiri, ut in ipsis scripturis inter divinam terrenamque naturam quædam sibi repugnet adversitas; et aliud sit, quod sibi vindicent animæ præsules, aliud quod corporis conditores. — *Concil. plenar. Hispan. jussu S. Leonis, contra Priscillianistas*: 15. Si quis astrologiæ vel mathesi, existimat esse credendum, anat. sit. — *Trident. in indice libror. prohibit. regula* 9: Episcopi diligenter provideant ne astrologiæ judiciariæ libri, tractatus, indices legantur vel habeantur, qui de futuris contingentibus, successibus, fortuitisve casibus, aut iis actionibus, quæ ab humana voluntate pendent, certo aliquid affirmare audent. — *Sixtus V, in Constitut. « Cæli et terræ conditor »*: statuimus et mandamus, ut tam contra astrologos, mathematicos, et alios quoscumque dictæ judiciariæ astrologiæ artem, præterquam circa agriculturam, navigationem et rem medicam in posterum exercentes, aut facientes judicia et nativitates hominum, quibus de futuris contingentibus, successibus, fortuitisque casibus aut actionibus ex humana voluntate pendentibus aliquid eventurum affirmare audent, etiam si id non se certo affirmare asserant aut protestentur, quam contra alios utriusque sexus qui supradictas damnatas, vanas, fallaces, et perniciosas divinandi artes sive scientias exercent, profitentur et docent aut discunt, quive hujusmodi illicitas divinationes, sortilegia, superstitiones, veneficia etc. faciunt, aut in eis se quomodolibet intromittunt etc., diligentius inquirant, et procedant, atque in eos severius, canonicis pœnis et aliis eorum arbitrio animadvertant.

vinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cœlestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, 4. cap. de div. Nom., part. 1 lect. 2 et 3. Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in 1 Metaph., cap. 1, non longe a princ. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, in quantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in 4 Confess., cap. 3, in princ. : *Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur : quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst. divinationi, quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cœlestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quædam quæ ex necessitate eveniunt manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras.

Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt : fuerunt enim qui dicerent quod stellæ potius significant quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus cujus est signum (sicut fumus significat ignem, a quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa ; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum ; sicut iris quandoque significat serenitatem, in quantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quod dispositiones cœlestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum : nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis ; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs cœlestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum ; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant, hæc autem secundum rationem contingentiæ, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus.

Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum : — primo quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus, quia, ut probatur in 6 Metaph., text. 4, 5 et 6, ens per accidens non habet causam, et præcipue naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum, quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum ; sicut quod lapide cadente fiat terræ motus, vel quod homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus : hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. — Secundo autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in lib. 3 de Anima, text. 42. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora cœlestia directe imprimant in intellectum et voluntatem : hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu : quod Aristoteles in lib. 2 de Anima, text. 150 et 151, imponit his qui dicebant quod *talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque*, scilicet sol vel cœlum. Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii ; possunt tamen ad hoc dispositive inclinare in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in lib. 3 de Anima, text. 42 et 47, et 1 Ethic., cap. ult., a med., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur ; sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendum futuros casuales vel furtuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione ; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. — Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cœlestibus causantur corporibus, puta siccitates et plu-

vias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter : — uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur ; et ideo actus eorum disponuntur ut in pluribus secundum inclinationem cœlestium corporum ; pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur ; et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. — Alio modo propter dæmones se immiscentes. Unde Augustinus in 2 super Gen. ad litt., cap. 17, ad fin., dicit : *Fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur ; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum, et seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur.* Unde concludit : *Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.*

Et per hoc patet responsio *ad tertium*.

Articulus VI

Utrum divinatio quæ fit per somnia sit illicita.

3 Cont., cap. 154; et Opusc. 25, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum ; sed in somniis homines instruuntur a Deo : dicitur enim Job. 33, 15 : *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit,* scilicet Deus, *aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. 40, et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. 2 et 4. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 10 : *Non inveniatur in te... qui observet somnia.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 2 et 5 huj. quæst., divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum : quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus ; et secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere.

Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est *interius*, quandoque autem *exterius*. *Interior* autem somniorum causa est duplex. — Una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando ; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum : unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus ; et si quandoque simul concurrant, erit casuale. — Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis : nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni ; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somniis quod sit in aqua vel nive ; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones.

Causa autem somniorum *exterior* similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. — Corporalis quidem in quantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis ; ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cœlestium dispositioni. — Spiritualis autem causa est *quandoque* quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. 12, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Quandoque* vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita.

Sic ergo dicendum quod **si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina vel ex causa naturali intrinseca sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere ; non erit illicita divinatio. — Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa**, quia ad hoc invocantur, **vel tacita,** quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se

non potest extendere, **erit divinatio illicita et superstitiosa.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus VII

Utrum divinatio quæ fit per auguria, et omina, et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.

3 Cont., cap. 154,; et Opusc. 25, cap. 3 et 5; et Isa. 2, lect. 2, princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per auguria, et omina, et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Joseph legitur quod auguriis intendebat : legitur enim. Gen. 44 quod dispensator Joseph dixit : *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet* ; ipse postea dixit fratribus suis : *An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia ?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Jerem. 8, 7 : *Milvus in cœlo cognovit tempus suum; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui.* Sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon usus fui omine, ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut Judic. 7 dicitur ; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Gen. 24. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

— Sed contra est quod dicitur Deuteron. 18, 10 : *Non inveniatur in te... qui observet auguria.*

Respondeo dicendum quod motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, in quantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali : non enim habent dominium sui actus.

Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere : — Uno quidem modo ex causa corporali ; cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas leorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cœestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet : *primum* quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut supra dictum est, art. 5 et 6 præc. *Secundo*, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere ; consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria ; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi.

Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali ; scilicet *vel* ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et ejecit Jonam ; *vel* etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus : quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum ; disponuntur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum quod **omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, joco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur; et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent; et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; puta, si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia : et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

Articulus VIII

Utrum divinatio sortium sit illicita.

3 Cont., cap. 154 ; et Opusc. 25, cap. 4 et 5 ; Eph. 1, lect. 4 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita, quia super illud Psal. 30. *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Glossa

Augustini ord. : *Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem.*

2. Præterea, ea quæ a sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quam in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse; legitur enim Jos. 7, quod Josue ex præcepto Domini, judicio sortium punivit Acham, qui de anathemate surripuerat : Saül etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur 1 Regum 14. Jonas etiam a facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur Jonæ 1. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Lucæ 1. Matthias etiam est sorte ab Apostolis ad Apostolatum electus, ut legitur Act. 1. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum, quæ *monomachia* dicitur (id est, singularis concertatio) et judicia ignis et aquæ quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philistæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur 1 Reg. 17. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

— Sed contra est quod in Decr. 26, quæst. 5, cap. 7, dicitur : *Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis* (1) *quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari; et ultra inter Christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., sortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria*; si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria*; si vero quæratur quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde **si quis ea intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens dæmonum ingestione : ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita.**

Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si **quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis**; sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat.

Si vero ex spirituali causa expectetur sortium judicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur Ezech. 21, 21, quod *rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit;* **et tales sortes sunt illicitæ**, et secundum canones prohibentur. — **Quandoque vero expectatur a Deo**, secundum illud Proverb. 16, 33 : *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur*; **et talis sors secundum se non est malum**, ut Augustinus dicit loc. cit. in arg. 1.

Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere : — primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur : hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, sup. illud : « *Factum est autem :* » *Quis sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur.* — Secundo, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apost. dicit Beda, in fin. comment., cap. : *Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos nonnisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fusis egisse.* — Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii, epist. 55, al. 119, cap. 20, circa med. : *Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad dæmonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia secularia, et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere.* — Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit super Act. Apost., loc. sup. cit. : *Matthias ante Pentecostem ordinatus sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus Sancti in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati.* Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione.

Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare. Unde Augustinus dicit in epist. ad Honor., quæ est 228, al. 180, vers. fin. : *Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium*

(1) Ita cum codd. Alcan., et Rom. veteres edit. et Nicolaius. — Al. *induciis.*

deseratur Ecclesia ; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt. Et in 1 de Doct. christ., cap. 28, dicit : *Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset ; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret ; nihil justius faceres quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset.*

Et per hoc patet responsio *ad primum* et *secundum*.

Ad tertium dicendum quod judicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit ; et in hoc convenit cum sortibus : in quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino judicio reservantur : tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum. Unde 2, quæst. 2, decreto Stephani Papæ V, cap. *Consuluisti*, dicitur : *Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones : et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare ; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum.* Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum ; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

QUÆSTIO XCVI

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria ; 2° de observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda ; 3° de observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum ; 4° de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : — uno modo secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum ; — alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum : ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, Dan. 1, 17, legitur quod *pueris* abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua jejunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum a dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt ; sed hoc est proprium Dei, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper ; quæ subjacent humanæ cognitioni, et multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit, lib. de Divinat. dæm., cap. 3 et 4, et lib. 2 sup. Gen. ad litt., cap. 17, sub. fin. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 18, 10: *Non inveniatur in te... qui quærat a mortuis veritatem* : quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

RESPONDEO dicendum quod **ars notoria est et illicita — et inefficax.** — Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi. Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis ; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentaria signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia *ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata.* Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda a Christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 23, circa med.

ART. 1. — In resp. ad 3, verba postrema, hunc habent sensum : *quæ* (societas cum dæmonibus) *etiam in proposito* (quando veritates scientiarum quæruntur per artem notoriam, opera dæmonum) *habet locum.*

Cfr. S. Chrysost. *Homil.* 23 *ad popul. Antiochen.* et 12, *in* 1 *Corint.* 4, et 8 *in Epist. Coloss.* 3 ; S. Augustin. *De doctrina Christ.* cap. 20 ad 24.

Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a dæmonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur 3 Reg. 3, et 2 Paral. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. 21, 15 : *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 8 : *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum* (1); et postea subditur : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte, quæst. 109, art. 3. Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectus : et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in 10 de Civit. Dei, cap. 9, circa med. : *Porphyrium fateri theurgicis theletis,* id est operationibus dæmonum, *animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vera sunt,* qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta ; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum quod acquirere scientiam bonum est ; sed acquirere eam modo indebito non est bonum : et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium : et ideo merito obedientiæ consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud psal. 118. 10 : *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi.*

Ad tertium dicendum quod exquirere cognitionem futurorum a dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non (2) habet locum.

(1) Vulgata : *Alii quidem Spiritum datur sermo sapientiæ alii autem sermo scientiæ, secundum eumdem Spiritum.*

(2) Ita cum codicibus edit. veteres omnes, et Nicolaius; theologi particulam *non* intrusam putant : quos edit. Patavinæ sequuntur.

Articulus II

Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint illicitæ.

3 Contra, cap. 5; et Opusc. 26; et Gal. 4, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest ; sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia, quæ Augustinus enumerat 21 de Civ. Dei, cap. 5 et 7. Ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum. Ergo et corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus 3 de Trin., cap. 8 et 9. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 de Doct. christ. cap. 20, quod *ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ; et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis.*

Respondeo dicendum quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, **considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum,** licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus.

Unde **si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa: et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita.** Unde Augustinus dicit in 21 de Civ. Dei, cap. 6, circa med. : *Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus con-*

Art. 2. — Nota quod non est superstitiosum instituere devotiones novendiales, seu aliquo certo numero, divinis mysteriis sacrato, modo non in ipso numero tota vis precum reponatur, et vide proposit. 64, Synodi Pistor. damnat. a Pio VI, supra quæst. 81, art. 7.

didit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

Ad primum ergo dicendum quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum. — Si vero adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque vanæ observationes, quas manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Ad secundum dicendum quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum ; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialum formæ procedunt ex conceptione artificis ; et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in 1 Physic., text. 46, non possunt habere naturalem virtutem ad agendum ; et inde est quod ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo, quod Porhyrio videbatur, ut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 11, a med., et lib. 21 cap. 6, *herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis*, quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit, cap. 11. med., *totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum*. Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum : cujus signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur : non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines a necromanticis, quod in necromanticis fiunt expresse invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita : sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum quod ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit : sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

ARTICULUS III

Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ.

Opusc. 26 ; et Galat. 4, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam a medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam ; ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa : unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum, 1 ad Corinth. 10. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 20, quod *ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum puta si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quam præsens damnum dolere.*

RESPONDEO dicendum quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non observantur autem sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare.

Et ideo **manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ,** secundum quam observabantur auguria, et quidem dies fausti vel infausti ; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra secundum quæ diversificantur dies : nisi quod (1) hujusmodi

(1) Ita cum cod. Alcan, edit. passim. Al. : *Videtur ergo quod hujusmodi*, etc.

observationes sunt sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum quod infirmitatum causæ procedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quæ licite a medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui : et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in 1 part., quæst. 117, art. 3, ad 2. Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, *ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 23, paulo a princ.

Ad tertium dicendum quod in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 4, cap. 2, et lib. 22, cap. 24. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

Articulus IV

Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum.

Quodl. 12, cap. 14.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ, cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (puta ad sanandum infirmos), sicut *Pater noster*, vel *Ave, Maria;* vel qualitercumque nomen Domini invocetur secundum illud Marci ult. 17 : *In nomine meo ejicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur in Psal. 57, 5 : *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum : unde Augustinus dicit in libro 50, hom. 26, ante med., quod *non minus est verbum Dei quam corpus Christi.* Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

— 4. Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 43 in Op. imp., a med. : *Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa.*

Respondeo dicendum quod **in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur** : — primo quidem quid sit quod profertur vel scribitur, quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. — Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit super Matth., loc. sup. cit., quod *Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur.* — Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat, quia sic etiam effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis.

Deinde cavendum est secundo ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis; aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat, **quia hoc judicaretur superstitiosum, alias autem est licitum.** Unde in Decretis dicitur, 26, quæst. 5, cap. *Non liceat Christianis*, etc. : *Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut Dominica oratione ; ut tantum creator et Deus omnium honoretur.*

Ad primum ergo dicendum quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a quo expectatur effectus, licitum erit; si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum quod etiam in incanta

tionibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipue in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa (ord. Aug.) ibidem: *Notandum quia non laudatur res* (1) *a Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo; ut patet de iniquo judice, qui rogantem viduam vix audivit.*

Ad tertium dicendum quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum, quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad quartum dicendum quod Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad verborum intellectum.

QUÆSTIO XCVII

DE TENTATIONE DEI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. — Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei; — secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit — de tentatione, qua Deus tentatur; — et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° in quo consistat Dei tentatio; 2° utrum sit peccatum; 3° cui virtuti opponatur; 4° de comparatione ejus ad alia vitia.

QUÆSTIO 97. — *Tentare*, proprie est experimentum sumere verbo et facto de eo qui tentatur, v. g. cum quis examinatur in aliqua scientia ut palam fiat quid sciat, et etiam cum Deus tentavit Abraham. Et hæc tentatio dicitur *probationis*. Alia est tentatio quæ dicitur *seductionis*, seu inductionis in peccatum: et de ea non est hic quæstio, quia Deus non est hujusmodi capax neque active, neque passive. — Tentatio Dei, de qua agitur, est duplex: una *proprie* dicta, quæ oritur ex infidelitate, seu dubitatione de aliqua Dei perfectione; altera *minus proprie* dicta quæ oritur plerumque ex præsumptione. Utraque autem tentatio fit duobus modis: *expresse* et *interpretative*.

(1) Ita post Garciam editi omnes libri. In Mss. et editis vetustioribus deest *res*.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.

4 Sent., dist. 41, art. 4, ad 2; et 2 Cor. 11. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut prætermissis humanis auxiliis in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud Luc. 9: *Nihil tuleritis in via*, etc. dicit: *Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur; hoc est ut subsidii secularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quo minus ista requirat, magis posse suppetere.* » Et B. Agatha dixit: « *Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui; sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa.* Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 36, a med., quod *Christus, qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

RESPONDEO dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de eo qui tentatur. Suminus autem experimentum de aliquo et verbis et factis: *verbis* quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere; *factis* autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter: — uno quidem modo aperte, sicut cum quis tenta-

ART. I. — Nota, ait Cajetanus, in quo consistit formale interpretativæ tentationis Dei, scilicet in hoc quod absque necessitate vel utilitate, respuat homo causas secundas.

torem se profitetur, sicut Samson, Jud. 14, proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. — Alio vero modo insidiose et occulte; sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur Matth. 12. Rursus quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque vero interpretative, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum.

Sic ergo **homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis :** *verbis* quidem Deo colloquimur orando, unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem; *factis* autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretative Deum tentat qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit, vel facit quod ad nihil aliud est utile nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem : sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. — **Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare** : dicitur enim in 2 Paralip. 20, 12 : *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* — **Quando vero hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretative tentare Deum.** Unde super illud Deut. 6 : *Non tentabis Dominum Deum tuum,* dicit Gloss. ordin. : *Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.*

Ad primum ergo dicendum quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad tertium dicendum quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent: et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 36, a med., quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset.* Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

Articulus II

Utrum tentare Deum sit peccatum.

1 Part., quæst. 112, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare : dicitur enim Malach. 3, 10 : *Inferte omnem decimam in horreum meum* (1), *ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli.* Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis : dicitur enim in psalmo 33, 9 : *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus;* et ad Rom. 12, 2 : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti : *Pete tibi signum a Domino Deo tuo,* respondit : *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei : *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur Isa. 7,2. De Abraham autem legitur Genes. 15, 8, quod dixit ad Dominum : *Unde scire possum, quod possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam a Deo. Similiter etiam Gedeon signum a Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur Judic. 6. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

— Sed contra est quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim Deut. 6, 16 : *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit vel ejus

ART. 2. — In resp. ad 3 loquitur S. Thomas de Gedeone, et in opusc. de Sort. cap. 5, sic loquitur : « Licet per modum consultoriæ sortis, judicium divinum requirere, sicut legitur Judic. 6, quod Gedeon quæsivit a Domino, si per manus ejus, populus Israel esset salvandus, petens signum in vellere. »

(1) Vulgata omittit *meum*.

qui tentat (sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat), sive aliorum (sicut cum quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat), per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quod **tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum.**

Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt a Domino, ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Actor. 4, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est, quæst. 87, art. 1, unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea* : unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur : *et probate me,* non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli; sed consecutive, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis : — una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis ; — alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, effectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., lect. 4, circa fin., quod *didicit divina ex compassione ad ipsa.* Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione : et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni et salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur : et ideo a peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa Aug., lib. QQ. sup. Judic., quæst. 49, ante med., dicit, sicut et Zacharias peccavit, dicens, Luc. 1, 18, ad angelum : *Unde hoc sciam?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit. — Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo :— uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem ; — alio modo ad hoc quod instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo : et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS III

Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, ut dictum est art. præc. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

2. Præterea, Eccli. 23, dicitur : *Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum;* ubi dicit Glossa interlinearis, *qui* (scilicet tentans Deum) *orat quod docuit, sed non facit quod jussit.* Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud Psalmi 77 : *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa interl., quod tentare Deum est dolose postulare ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

— Sed contra est quod, sicut ex prædicta Glossa habetur, *tentare Deum est inordinate postulare.* Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. 83, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 81, art. 1 et seq., finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentia certus est. Unde manifestum est quod **tentare Deum, est peccatum religioni oppositum.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 7, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent; cujusmodi est tentare Deum, et ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum quod ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se

est, ut exaudiatur a Deo : et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quod homo præsumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim 1 Pet. 5, 6 : *Humiliamini sub potenti manu Dei;* et 2 ad Timoth. 2, 15 : *Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines : unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei, et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

Articulus IV

Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones; quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria (1) millia hominum, ut legitur Exod. 32; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psal. 94, 9 : *Tentaverunt me patres vestri;* et postea subditur : *Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam.* Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach. 1. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

— Sed contra est quod super illud Deuterom. 17 : *Cum reperti fuerint apud te,* etc., dicit Glossa ordin. : *Lex errorem et idololatriam maxime detestatur : maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturæ.*

Respondeo dicendum quod in peccatis quæ religioni adversantur, tanto aliquid gravius est quanto magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverantiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet, quæst. 92. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst. Et ideo **gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis** Dei.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti; sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur : dicitur enim Exod. 32, 34 : *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad secundum dicendum quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est in corp. artic.

Ad tertium dicendum quod de ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis. Et ideo idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆSTIO XCVIII

DE PERJURIO. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de perjurio; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum falsitas requiratur ad perjurium; 2° utrum perjurium sit semper peccatum; 3° utrum semper sit peccatum mortale; 4° utrum peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

---

(1) Ita Mss. et editi omnes, præter Patav., ubi legitur, *quasi viginti tria*; et indicatur superior quæst. 64, art. 4, arg. 1, quo loco item habent adverbium *quasi*, ut jam notavimus.

Quæstio 98. — Perjurium aliquando generaliter sumitur pro omni juramento vitioso, sive sit vitiosum ex defectu veritatis, sive judicii, sive justitiæ. Alias magis stricte et proprie sumitur, pro solo illo juramento cui deest veritas, et describi potest : mendacium juramento confirmatum. — Vide supra notata quæst. 89.

Articulus primus

Utrum falsitas ejus quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium.

Inf., quæst. 123, art. 3, ad 3; et 3 Sent., dist. 39, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est, quæst. 89, art. 3, sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam judicium et justitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum judicii, puta cum aliquis indiscrete jurat; et per defectum justitiæ, puta cum aliquis jurat aliquid illicitum.

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Verbis apostoli Jacobi, serm. 28, cap. 2: *Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur;* et ponit tria exempla: — quorum primum est: *Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est;* — secundum est: *Da alium* (1) *qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit;* — tertium est: *Da alium, qui putat esse falsum, et jurat tanquam verum sit, quod forte verum est;* de quo postea subdit, quod *perjurus est.* Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

— Sed contra est quod perjurium definitur esse *mendacium juramento firmatum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 2, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur: per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem juramenti: et propter hoc a falsitate præcipue specificatur perversitas juramenti, quæ *perjurium* dicitur. Et ideo **falsitas est de ratione perjurii.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit Jer. 4 (sup. illud, *jurabis: Vivit Dominus*), quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed, primo quidem et principaliter, perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dicta in corp. — Secundario autem, quando deest justitia: quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. — Tertio vero, quando deest judicium, quia cum indiscrete jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum quod principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in 2 Physic., text. 89. Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licet sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate juramenti *perjurium* non nominatur, quod tollit juramenti finem, falsum jurando.

Ad tertium dicendum quod actus morales procedunt a voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum. — Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. — Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. — Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum: dicit enim ibid. Augustinus: *Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.*

(1) Ita post Garciam theologi, Nicolaius, et edit. omnes. — In cod. Alcan. deest in secundo exemplo, *tanquam verum sit*, et initio tertii.: *Fac illum alium. etc.* — In edit. Rom. aliisque vetustis: *Fac illum jurare quæ verum putat esse pro quo jurat; secundum est: Da aliud qui scit falsum esse, et jurat; tertium est: Da alium*, etc.

Articulus II

Utrum omne perjurium sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (puta adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cum quis juravit se non intraturum religionem vel quæcumque opera vir-

Art. 2. — Vide supra quæst. 89, art. 2 et 3, definit. Eccles. — In resp. ad 3, nota quomodo interpretanda sunt juramenta et obligationes ad mandatum alterius subeundum: Et diligentissime in resp. ad 5 hanc regulam: juramentum est actio personalis; quoniam ex hoc sequitur quod non transit in secundam personam.

tuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem, puta cum præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cum canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libr. de Verbis apost. Jacob., serm. 28, cap. 2, de perjurio loquens: *Videtis quam ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 89, art. 1, jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo **perjurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere.**

Ad primum ergo dicendum quod ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ; sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum quod ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum judicii; et ideo quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium: contrarium enim ejus quod facit, sub juramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum quod cum aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit, et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad quartum dicendum quod quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 96, art. 4.

ARTICULUS III

Utrum omne perjurium sit peccatum mortale.

Sup., quæst. 80, art. 5, corp.; et 3 Sent., dist. 39, art. 5, quæst. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim Extra. de Jurejur., cap *Verum: In ea quæstione quæ ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui talis a juramenti nexibus absolvsrunt. Cæterum, ut agatur consultius, et auferatur materia pejerandi, non eis ita expresse dicatur, ut juramenta non servent: sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi* Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus (alius auctor.) dicit, hom. 44, in Op. imperf., a med., et habetur, cap. *Si aliqua* 22, quæst. 1, *majus est iurare per Deum quam per Evangelium.* Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquod falsum, puta si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur 6, quæst. 1, cap. *Infames.* Non autem videtur quod propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale.

— Sed contra omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino: dicitur enim Levit 19, 12: *Non perjurabis in nomine meo.* Ergo est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod secundum doctrinam Philosophi, lib. 1 Poster., text. 5, *propter quod unumquodque tale, illud magis.* Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet ra-

tionem culpæ, ut dictum est, art. præc., quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quod **perjurium ex sui ratione est peccatum mortale.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 89, art. 7, ad 3, coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi, respectu ejus quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum quod ille qui jocose perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, siquidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu ; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo a crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quam si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quam si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure qui frangit juramentum promissorium solemniter factum ; quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem, quod non contingit in juramento assertorio.

Articulus IV.

Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat.

3 Sent., dist. 39, art. 5, quæst. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit ; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quam juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum ; et præcipue si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur Levit. 5, 1 : *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

— 4. Sed contra sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam, epist. 154, a princ. Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

Respondeo dicendum quod, circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum videtur. — Aut enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte ; — aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et **si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata**, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in serm. de Perjuriis (qui est 28 de Verb. Apost., cap. 10) : « **Si enim nescit eum juraturum falsum, et ideo dicit : « Jura mihi », ut fides ei fiat** (1), **non est peccatum ; tamen est humana tentatio »**, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud juramentum (2) de quo Dominus dicit Matth. 5, 87 : *Quod amplius est* (3), *a malo est.* « **Si autem scit eum fecisse, (scilicet contrarium ejus quod jurat) et cogit eum jurare, homicida est ;** *ille enim suo perjurio se interimit ; sed iste manum interficientis impressit.* »

Si autem aliquis exigat juramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius ; non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum : quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus (4) instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit juramentum ; et tamen non semper scit eum jurare verum vel falsum ; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum ; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

---

(1) Al., *fit.*
(2) Al., *illud malum.*
(3) Vulgata : *Quod autem his abundantius est*, etc.
(4) Ita Mss. et editi omnes. — Theologi, *justitiam.*

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit ad Public., loc. cit., ante med., *quamvis dictum sit: ne juremus, nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem saccipiamus*. Unde ille qui jurationem recipit, non peccat; nisi forte quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in lib. QQ. sup. Levit. quæst. 1, Moyses non expressit in prædicta auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius; et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari: et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 8, et quæst. 68, art. 1.

Ad quartum dicendum quod licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat: quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam, loc. cit., a princ. Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

QUÆSTIO XCIX

DE SACRILEGIO. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur; — et primo de sacrilegio; — secundo de simonia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° quid sit sacrilegium; 2° utrum sit speciale peccatum; 3° de speciebus sacrilegii; 4° de pœna sacrilegii.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.

Inf., art. 2, ad 3, et quæst. 154, art. 10, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim 17, quæst. 4, in appendice Grat., ad cap. *Si quis suadente: Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegeri'*. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, ibidem, cap. *Constituit*, subditur quod *si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur*. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacræ a Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari: et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib 10 Etym., ad litt. S. quod *sacrilegus dicitur, ab eo quod sacra legit*, id est, furatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet. quæst. 81, art. 5, et 1-2, quæst. 101, art. 4, *sacrum* dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.

Et ideo **omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.**

Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum in 1 Ethic., cap. 2, in fin., bonum commune gentis est quoddam divinum: et ideo antiquitus rectores rei publicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap. 6, 5: *Cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis*. Et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum (1) sequi, secundum quamdam similitudinem *sacrilegium* dicitur.

Ad secundum dicendum quod populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud 1 ad Cor. 6, 11: *Sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ideo 1 Petri 2, 9, dicitur: *Vos estis* (2) *genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*. Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

QUÆSTIO 99. — Quamvis si stricte loquamur, sacrilegium proprie sit, juxta verbi etymon, furtum rei sacræ; ab ea tamen significatione latius extenditur, ut juxta communem loquendi consuetudinem, sacrilegium recte definiatur esse *sacræ rei violatio*, id est impia et indigna tractatio et dehonestatio. Sumitur autem hic nomen *rei* generaliter, ut etiam comprehendit personam.

(1) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolaius et posteriores edit.— Codex Alcan. Edit. Rom. aliæque veteres: *eum*, relatum ad principem.

(2) Vulgata omittit *estis*.

Ad tertium dicendum quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 5, ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

Articulus II

Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim 17, quæst. 4, in append. Grat., ad. cap. *Si quis suadente : Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt.* Sed hoc fit per omne peccatum : nam peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei,* ut Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 27, in princ. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat ; sub luxuria, si quis virginem sacram violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis ; ut de injustitia speciali Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 11. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est in arg. præc. Non ergo est speciale peccatum.

— Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti, est speciale peccatum ; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subjectum. **In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni.** Sicut enim Damascenus dicit in lib. 4 orthod. Fid., cap. 3, circa med., *purpura regale indumentum facta honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur,* quasi contra regem agens ; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit ; et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum quod illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum ; ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur (1) ; puta si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

Articulus III

Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras.

Inf., quæst. 154, art. 10, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii :

Art. 3. — Nota artic. sequentes desumptos ex his de quibus errorum Wiclefi suspecti, erant interrogandi, juxta decretum Concil. Constant. : 35. Item, utrum credat, quod laicis ipsa (bona) ab eis (ecclesiasticis) auferre potestate propria non liceat; imo quod sic auferentes, tollentes et invadentes bona ipsa ecclesiastica, sint tanquam sacrilegi puniendi, etiam si male viverent personæ ecclesiasticæ bona hujusmodi possidentes. 36. Item, utrum credat, quod hujusmodi ablatio et invasio, cuicumque sacerdoti, etiam male viventi, temere vel violenter facta vel illata, inducat sacrilegium. — Ad speciem sacrilegii contra personam sacram, pertinent clerici percussio ; fornicatio personæ voto castitatis obstrictæ; clerici ad sæculare tribunal pertractio ; et ab eisdem vectigalium exactio, necnon servitii militaris obligatio a sæculari potestate imposita. — Hic S. Thomas res sacras in quinque species subdividit.

(1) Al., *videatur.*

et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

— Sed contra est quod actus et habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est ibid., peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo **secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur.** Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem.

Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, id est, divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim 2 Machab. 5, 19 : *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit.* Et ideo **gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum.** Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum.

Similiter etiam et **tertia species sacrilegii,** quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas **summum locum obtinent ipsa sacramenta,** quibus homo sanctificatur : **quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia.** — Post sacramenta autem secundum locum tenent **vasa consecrata** ad sacramentorum susceptionem, et **ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum,** in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur; deinde **ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum**; deinde **ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum,** sive sint mobilia, sive immobilia. **Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.**

Ad primum ergo dicendum quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, et secundum aliud diversarum; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis; differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; puta si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus (Bernard. lib. 2 de Considerat., cap. 1) dicit quod *nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia.* Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directe contra ejus sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

ARTICULUS IV

Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.

Inf., quæst. 154, art. 10, ad. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis : unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum 1, 9 : *Non consurget duplex tribulatio.* Sed pœna sacrilegii est excommunicatio : major quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incen-

---

ART. 4. — Hodierna die sacrilegii crimen a potestate civili non amplius punitur. Quoad vero canonicas pœnas, hæc reperiuntur in Constitutione *Apostolicæ sedis :* Excommunicationem latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici incurrunt : 5. Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. Cardinales, Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, Sedisque Apostolicæ Legatos, vel Nuntios, aut eos a suis diœcesibus, territoriis, terris seu dominiis ejicientes, necnon ea mandantes, vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem. 7. Cogentes sive directe sive indirecte judices laicos, ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas, præter canonicas dispositiones. 11. Usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, redditus, ad personas ecclesiasticas, ratione suarum Ecclesiarum aut beneficiorum pertinentes. — Excommunicationem autem simpliciter Romano Pontifici reservatam incurrunt : 2. Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexus monachos.... 5. Immunitatem asyli ecclesiastici ausu temerario violare jubentes aut violantes.

dat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea, Apostolus dicit 1 ad Thessal. 2, 5: *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

— Sed contra est quod dicitur 17, quæst. 4, cap. 20: *Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos sol dos componat;* et ibidem postea subditur cap. 21: *Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat.*

Respondeo dicendum quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda: — primo quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur,* ut dicitur Sap. 11, 17. Et hoc modo **conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio, per quam a sacris arcetur.**

Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines a peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat; et ideo **secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna; secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria,** ut saltem pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

QUÆSTIO C

DE SIMONIA. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de simonia: et circa hoc quæruntur sex: 1° quid sit simonia; 2° utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere; 3° utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus; 4° utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa; 5° utrum solum munus *a manu* faciat simoniacum, an etiam munus *a lingua* et *ab obsequio;* 6° de pœna simoniaci.

Articulus primus

Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

4 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 1, quæst. 1 per tot., et quæst. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simonia non sit *studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.* Simonia enim est hæresis quædam: dicitur enim 1, quæst. 1, cap. *Eos qui per pecunias: Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt Sancti Spiritus impugnatorum impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris et Filii Spiritum Sanctum delirando fatentur; isti vero eumdem Spiritum Sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet.* Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 2, et quæst. 10, art. 2. Ergo Simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiose peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in Spiritum Sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, se-

---

Art. 1 — Simonia nomen habet a Simone Mago, de quo habetur, in Act. 8. — Tum in corp. tum in responsionibus ad argumenta, ejusmodi adfert ex quibus vulgata definitio, quam in titulo et in arg. 1 recitat, potest deduci et confirmari. Nam titulo non directe respondet. Definitionem hanc confecit auctor glossæ juris canonici, in Sum. quæst. 1 cau. 1. — Doctrina S. Thomæ communiter recepta, est, simoniam proprie et per se non opponi fidei sed religioni, quia non est vitium intellectus sed voluntatis, et per illud exhibetur irreverentia rebus sacris. Sed quare vocetur hæresis? Hic habes in resp. ad 1. — *Quotuplex sit simonia?* Quædam est prohibita quia mala; quam supra definivimus. Alia vero mala quia prohibita jure positivo. Hujus generis simonia est in permutatione beneficiorum, absque voluntate superiorum, ut habetur hic ad 5. Aliter dividi solet: 1° in *mentalem,* quæ solo animi consensu perficitur, absque conventione expressa vel tacita. 2° *In conventionalem,* qua expresse vel tacite initur contractus super re spirituali vendenda vel emenda; sed ille contractus, non est executioni mandatus ab utraque parte. 3° In *realem,* quæ est completa, etiamsi totum promissum non sit solutum. Nam satis est quod utrinque aliquid sit traditum.

Definit. Eccles. — Proposit. damn. ab Innoc. XI 2 mart, 1679: 45. Dare temporale pro spirituali non est simonia quando temporale non datur tanquam pretium, sed dumtaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra. 46. Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale; imo etiamsi sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris æstimetur quam res spiritualis.

Cfr. — Soto, *de Justitia,* lib. 9; S. Alph. lib. 4; Suarez. *de Religione,* lib. 4; Sylvius; Billuart; Sylvester et Ferraris, V° *Simonia*; Valentia; Lessius, *de Justitia et jure.*

quitur quod semper sit peccatum in Spiritum Sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quam regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum: dicit enim Gregorius in quadam hom. (5 in Evang., ante med.) : *Regnum cœlorum tantum valet, quantum habes.* Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ a Simone Mago acceptum est, de quo legitur Act. 8 quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum Sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, *vel spirituali annexum.*

7. Præterea, papa secundum quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

— Sed contra est quod Gregorius VII dicit in Registro (ut habetur cap. *Presbyter*, 1, quæst. 1, ex Registro) : *Altare, vel decimas, vel Spiritum Sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullus fidelium ignorat.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2. quæst. 18, art. 2, actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. — Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Proverb. 3, 15 : *Pretiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dicit, Act. 8, 20 : *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* — Secundo quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta, in arg. 1. Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud 1 ad Cor. 4, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* — Tertio quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit Matth. 10, 8; *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo **aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis; propter quod peccat pecccato irreligiositatis.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde, ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia *hæresis* dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus Sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen, quod Simon Magus, præter hoc quod ab Apostolis Spiritus Sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in lib. 8 Etym., cap. 5 in princ. Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini de Hæresibus, hæresi 1.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est. qu. 58, art. 4, justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa*, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum Sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est, quæst 14, art. 1 et 2.

Ad tertium dicendum quod regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis, tum quia *non sunt condignæ passiones hujus temporis*, nec aliqua nostra dona vel opera *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. 8, 18; tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum quod Simon Magus ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet. Dicitur enim, causa 1, qu. 3, cap. *Salvator*, quod *Simon Magus donum Spiritus Sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur.* Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione; in actu vero illi qui emere volunt : illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur 4 Reg. 5, quod accepit pecuniam a leproso mundato; unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad quintum dicendum quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate

par ium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant, cap. *Quæsitum*, de rerum Permutat., et cap. *Super*, de Transactionib. Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Ad sextum dicendum quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ, ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Unde causa 1, quæst. 3, cap. *Si quis objecerit*, dicitur quod *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.*

Ad septimum dicendum quod papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ; et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II

Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

3 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 2, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicetur, quæst 68, art. 6, et quæst. 73, art. 3. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit, lib. 22 cont. Faust., cap. 47, in princ., quod *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat.* Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

— Sed contra est quod dicitur 1, quæst. 1, cap. 19. 19: *Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio.*

RESPONDEO dicendum quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; et ejus rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 9, 13:

ART. 2. — Constituta definitione et culpabili qualitate simoniæ, sequitur ut seriatim de ejus materia disputemus, et primo de sacramentis. — Redemptio vexationis injustæ in spiritualibus, de qua hic agitur in arg. 6, est injustorum impedimentorum quæ objiciuntur remotio, per oblationem pecuniæ seu rei pecunia æstimabilis.

Definit. Eccles. circa stipendia missarum: — Proposit. damn. ab Alexandro VII, 24 sept. 1665: 8. Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem Missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem, idque post decretum Urbani VIII. 9. Post decretum Urbani potest sacerdos, cui Missæ celebrandæ traduntur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta. 10. Non est contra justitiam, pro pluribus Sacrificiis stipendium accipere, et Sacrificium unum offerre. Neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam promissione, etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram. — *Proposit. Synod. Pistor. damnat. a Pio VI.* 54. Item, quæ velut turpem abusum notat, unquam prætendere eleemosynam pro celebrandis Missis et Sacramentis administrandis, sicut et accipere quemlibet proventum dictum *stolæ* et generatim quodcunque stipendium et honorarium, quod suffragiorum aut cujuslibet parochialis functionis occasione offertur; quasi turpis abusus crimine notandi essent ministri Ecclesiæ, dum secundum receptum et probatum Ecclesiæ morem et institutum utuntur jure promulgato ab Apostolo accipiendi temporalia ab his quibus spiritualia ministrantur: falsa, temeraria, ecclesiastici ac pastoralis juris læsiva, in Ecclesiam ejusque ministros injuriosa. — *Trident. Sess. 22. Decretum de observandis et evitandis in celebratione missæ*: In primis, quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedum conditiones, pacta, et quidquid pro Missis novis celebrandis datur; necnon importunas illiberales eleemosynarum exactiones potius quam postulationes, aliaque hujusmodi quæ a simoniaca labe, vel certe a turpi quæstu non longe absunt, omnino prohibeant (Episcopi). — *In Constit. « Apostolicæ sedis » puniuntur excommunicatione latæ sententiæ Romano Pontifici simpliciter reservata:* 12. Colligentes eleemosynas majoris pretii pro missis, et ex iis lucrum captantes, faciendo eas celebrari in locis ubi missarum stipendia minoris pretii esse solent. — *Vide alias definit. art. seq.*

Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?

Sic ergo dicendum est quod **accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari,** quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 1, circa princ. — **Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum.** Non enim sumitur tanquam pretium mercedis sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud 1 ad Tim. 5 : *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini, lib de Pastorib., cap. 2, in fin. : *Accipiant sustentationem necessitatis a populo ; mercedem dispensationis a Domino.*

Ad primum ergo dicendum quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licite potest eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari ; quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere : suppleretur enim ei baptismo flaminis quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum) ; sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum) ; sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., et 1-2, quæst. 97, art. 3, consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et præcipue si ab invito exigantur ; si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia ; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundum illud Apostoli 1 ad Thessal. ult., 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos.*

Ad quintum dicendum quod antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere : sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur (1). Et ideo aliter dicendum est quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturæ officium, licitum est ; in quantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum jura (cap. *Cum in Ecclesia*, de Simonia) prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS III

Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

4 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 2, quæst. 2 ; et Quodl. 8, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet 1 Reg. 9, et 3 Reg. 14. Ergo vide-

ART. 3. — Consequenter de alio spiritualium ordine arguitur, nempe quod pro actionibus spiritualibus fas sit pecuniam tum dare tum accipere. — Actus spirituales dicuntur, qui proficiscuntur ex aliquo dono spirituali, sive, ut S. Thomas hic loquitur, qui ex gratia spirituali procedunt et ad eam disponunt. Unde patet hunc art., etsi valde conformem præcedenti, esse tamen diversum, et latius se extendere.

Definit. Eccles. — Concil. œcumen. Lateran. I, 1123 : *Can.* 1. Sanctorum Patrum exempla sequentes et officii nostri debita innovantes, ordinari quemquam per pecuniam in Ecclesia Dei vel promoveri, auctoritate Sedis Apostolicæ modis omnibus prohibemus. Si quis vero in Ecclesia ordinationem vel promotionem taliter acquisierit, acquisita prorsus careat dignitate. — *Concil. Lateran. II.* 1139 : *Can.* 2. Si quis præbendam, vel prioratum, seu decanatum, aut honorem, vel promotionem aliquam ecclesiasticam, seu quodlibet sacramentum ecclesiasticum, ut pote chrisma vel oleum sanctum, consecrationes altarium vel ecclesiarum, interveniente execrabili ardore avaritiæ per pecuniam acquisivit : honore male acquisito careat, et emptor atque venditor et interventor nota infamiæ percellantur. Et nec pro pastu, nec sub obtentu alicujus

(1) Quam non absolvit. Vide Supplem. quæst. 42, art. 3.

tur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. 16,9 : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis* ; prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum, 1 ad Cor. 9 ; celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur ; et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere ; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spirituali aliquid exigere.

— Sed contra est quod dicitur 1, quæst, 1, cap. 10 : *Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet.* Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt : quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud 1 ad Cor 9, 7 : *Quis militat suis stipendiis unquam ?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat ?* Et ideo **vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est ; ita tamen quod desit intentio emptionis vel venditionis, et quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda** ; hoc enim haberet quamdam venditionis speciem.

Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutæ et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit super Michæam, post med. comment. ad cap. 3, munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum ; quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere ; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex charitate orent. — Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud 1 ad Timoth. 5 : *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa (Augustini lib. de Pastorib., cap. 2, ad fin.) : *Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere ; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur : si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio.* — Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem, quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis ; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione ; et etiam pro sua sustentatione statuta sti-

---

consuetudinis ante vel post a quoquam aliquid exigatur, vel ipse dare præsumat : quoniam simoniacum est ; sed libere et absque imminutione aliqua, collata sibi dignitate atque beneficio perfruatur. — *Concil. Lateran. III.* 1179 : *Can.* 10 : Monachi non pretio recipiantur in monasterio. Si quis autem exactus, pro sua receptione aliquid dederit, ad sacros ordines non ascendat. Is autem qui acceperit, officii sui privatione mulctetur. — *Concil. Lateran. IV.* 1215 : *Cap.* 62. *De reliquiis Sanctorum.* Cum ex eo, quod quidam Sanctorum reliquias exponunt venales et eas passim ostendunt, christianæ religioni detractum sit sæpius : ne in posterum detrahatur, præsenti decreto statuimus, ut antiquæ reliquiæ amodo extra capsam nullatenus ostendantur, nec exponantur venales. Inventas autem de novo, nemo publice venerari præsumat, nisi prius auctoritate Romani Pontificis fuerint approbatæ etc. — *Articuli Wiclefi damnati in Concil. Constant.* 25. Omnes sunt simoniaci, qui se obligant orare pro aliis, eis in temporalibus subvenientibus.

pendia habet ex reditibus Ecclesiæ : et ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum, et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere ; nec etiam pro hoc quod vices suas committant ; nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licite potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret ; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt ; a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant vel prætermittant.

Ad quartum dicendum quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur : sicut etiam licitum est aliquem e converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum ; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur 1 quæst. 2, cap. *Quam pio*.

ARTICULUS IV

Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa.

Sup., art. 1, ad 6 ; et 4 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 2 quæst. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit ; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit, lib. 2 de Offic., cap. 28. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatus, et jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut ut habetur Gen. 23, Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur Genes. 25. Jus etiam patronatus transit cum re vendita et in feudum conceditur : decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt : prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum, quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

— Sed contra est quod dicit Paschalis papa (et habetur 1, quæst. 3, cap. *Si quis objecerit*): *Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum.*

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter : — Uno modo sicut ex spiritualibus dependens; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale ; unde hujusmodi **nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet**, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici.

Quædam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur, sicut jus patro-

---

ART. 4. — Postquam de ipsis rebus spiritualibus fuit disputatum; subsequitur ut rationem simoniæ circa sacerdotia, præbendasque ac dignitates quæ eisdem functionibus mancipantur examinemus. — Spiritualibus quædam sunt annexa *consequenter* vel *antecedenter* ut habes hic in art. Adjungunt nonnulli *concomitanter* annexa, sive potius innixa, quæ videlicet neque spiritualia antecedunt, neque consequuntur, sed ea semper comitantur quando sunt, v. g. labor in sacramentorum administratione.

Definit. Eccles. — Vide art. præc. — Proposit. damn. ab Alexandro VII, 24 *sept.* 1665: 22. Non est contra justitiam, beneficia ecclesiastica non conferre gratis : quia collator conferens illa beneficia ecclesiastica, pecunia interveniente, non exigit illam pro collatione beneficii, sed veluti pro emolumento temporali, quod tibi conferre non tenebatur. — *Trident. sess.* 24. *De reformatione. cap.* 18 : *nominati ad parochiales, qua forma et a quibus examinari debent.* Caveantque, ne quidquam prorsus occasione hujus examinis, nec ante, nec post accipiant : alioquin simoniæ vitium tam ipsi quam alii dantes incurrant; a qua absolvi nequeant, nisi dimissis beneficiis, quæ quomodocumque etiam antea obtinebant ; et ad alia in posterum inhabiles reddantur.

natus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia ; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum : unde hujusmodi **non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.**

Ad primum ergo dicendum quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet ; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum ; unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum ; et ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum ; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem : licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis ; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est in solut. præc. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset. — Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud Malach. 1, 2 : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui;* et ideo Esau peccavit primogenita vendens ; Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. — Jus autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari ; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur. — Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 3. — Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum ; si vero ab eo cui beneficium confert, requirit aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

Articulus v

Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua.

4 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius in Registro, lib. 2, epist. 18, in princ. : *Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere.* Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur ; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed *munus a lingua* intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur ; quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

— Sed contra est quod Urbanus II papa dicit epist. 17 ad Lucium, tom. 10 Concil. (et habetur cap. *Salvator,* 1, quæst. 3) : *Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari ; unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret

Art. 5. — *Munus a lingua* est laus vel commendatio, qua quispiam apud alios laudatur vel commendatur ad alicujus favorem obtinendum, vel ad ei innotescendum : item preces quæ pro aliquo offeruntur ad aliquid boni consequendum, vel mali evitandum. *Munus ab obsequio* est ministerium vel officium temporale, quod quispiam alteri ad ejus utilitatem exhibet. *Munus a manu* est pecunia vel donum pecunia æstimabile (Sylvius).

pro pecunia data, vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo **sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus a manu), ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.**

Ad primum ergo dicendum quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera, unde non intelligitur esse *munus ab obsequio :* et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (puta quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio ; et est simoniacum.

Ad secundum dicendum quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur : unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum quod *munus a lingua* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit : unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

Articulus VI.

Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.

4 Sent., dist. 25, quæst. 3, art. 3, quæstiunc. 1, ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines ; et videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 74, art. 1 et 2. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes ; puta quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniace acquisivit, amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius

---

Art. 6.— Hæc habentur in Constitut. *Apostolicæ Sedis :* Excommunicationes latæ sententiæ, Romano Pontifici simpliciter reservatæ...: 8. Reos simoniæ realis in beneficiis quibuscumque, eorumque complices. 9. Reos simoniæ confidentialis in beneficiis quibuslibet, cujuscumque sint dignitatis. 10. Reos simoniæ realis ob ingressum in religionem. 11. Omnes qui quæstum facientes ex indulgentiis aliisque gratiis spiritualibus, excommunicationis censura plectuntur Constitutione S. Pii V. *Quam plenum, 2 janv-* 1569 (Hanc Constitut. S. Pii V. reperies cum notis ad prædictas excommunic. in opere : *Commentaria in constitut. Apostolicæ Sedis, a Petro Avanzini et a Jos. Penna chi).* — Quoad vero nullitatem electionum, institutionum, privationem, beneficiorum etc., vide canonistas et moralistas.

Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate : unde et per voluntatem definitur, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

7. Præterea, multo minus (1) est promoveri ad majora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

— Sed contra est quod dicitur 1. quæst. 1, cap., *Si quis Episcopus* (ex concilio Chalc., cap. 2) : *Qui ordinatus est simoniace, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit.*

Respondeo dicendum quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit : puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. 10, 8 : *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo **qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici, et excommunicatione, si sint laici**, ut habetur, quæst. 1, cap. *si quis Episcopus.*

Ad primum ergo dicendum quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti ; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem contra principalis domini voluntatem : et ideo est ipso jure suspensus et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius injuste detineat. — Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios ; si tamen est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum quod nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniace promotum ; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis privetur eo quod accipit, non solum est pœna peccati sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ ; puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis (1), sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia (2) ; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum) ; exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si vero, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus ; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit : nisi forte inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit, tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum quod pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniace accepta, debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quod prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere : ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si vero prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

(1) Nicol., *majus.*

(1) Ita cum Mss. melioris notæ editi potiores. — Al., *cum fructibus imperceptis.*

(2) Addit Nicolaius, *ut dicitur cap.* Si quis præbendas *caus.* 1, *quæst.* 3.

Ad quintum dicendum quod si aliqui sunt in monasterio simoniace accepti, debent abrenuntiare; et si, his scientibus commissa et simonia, post concilium generale (1), sine spe restitutionis de monasterio suo expelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. — Si vero hoc fuit ante concilium debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero, ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverunt, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit, et tunc dispensationem consequatur, vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel majorem ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QUÆSTIO CI

DE PIETATE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor : 1° ad quos pietas se extendat; 2° quid per pietatem aliquibus exhibeatur; 3° utrum pietas sit specialis virtus; 4° utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.

3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 4, quæstiunc 1, corp., et ad 2; et Timoth. 4, lect. 2, col 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in 10 de Civit. Dei, cap. 1, a med., quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci εὐσέβειαν, *eusebiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit in 1 Moral., cap. 15, circa med.: *Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet.* Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum in 1 de Doctr. christ., cap. 30. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 11 et 12, et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa interl., 2 ad Timoth. 3, super illud : *Habentes quidem speciem pietatis.* Ergo non solum ad consanguineos et concives pietas se extendit.

— Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *pietas est per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.*

RESPONDEO dicendum quod homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundario vero nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriæ. Unde **sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ.** — In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam *consanguinei* ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut

ART. 1.— Nota in arg. *Sed contra*, pietatis definitionem ex Tullio desumptam. — In resp. ad 1 collata cum resp. ad 2 in art. 3, observa quomodo pietas aliquando ita usurpatur, ut idem valeat quod religio qua Deus colitur. Et in resp. ad 2. observa etiam quare Deus ipse pius aliquando dicitur. Et circa hoc dicit Cajetanus quod nomen pietatis ad opera misericordiæ et Deum extensum videtur propter similitudinem operum. Quia namque opera misericordiæ similia sunt operibus, quæ ex pietate exhibemus sanguine junctis et patriæ, civibus et amicis, ideo opera misericordiæ opera pietatis vocata videntur, et qui illis vacant, pii appellati. Et hinc usurpatum videtur quod Deus pius dicatur, quod divina pietas, hæc et illa faciat; quoniam Deus maxime exercet misericordiæ opera. Differunt autem in hoc quantum ad propositum spectat, officia pietatis, ab officiis misericordiæ, quod pietas id quod impendit, impendit sub ratione debiti; sed misericordia sub ratione gratuitæ sublevationis.

(1) Lateranense videlicet sub Innocentio III.

patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 12 ante med. — In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum quod in majori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qu debetur parentibus : unde dicitur Malach. 1, 6 : *Si ego pater, ubi est honor meus ?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, a med., *more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur : quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis placere testatur; ex qua consuetudine factum est ut Deus ipse pius dicatur.*

Ad tertium dicendum quod communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse* quam aliæ communicationes ; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

Articulus II

Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi : *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, ut habetur 2 ad Corinth. 12, 14, *filii non debent thesaurizare parentibus* (1). Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est art. præc. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

— Sed contra est quod Dominus Matth. 15 redarguit Pharisæos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

Respondeo dicendum quod parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter : uno modo *per se* ; alio modo *per accidens.* — Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, in quantum pater est : qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. — Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit ; puta si sit infirmus, quod visitetur et ejus curationi intendatur ; si sit pauper, quod sustentetur, et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod « **pietas exhibet et officium et cultum » ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem** : quia, ut dicit Augustinus in 10 de Civit. Dei, cap. 1, circa med., *dicimur colere homines, quos honorifica vel recordatione vel præsentia frequentamus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth. 15, et hoc ideo quia subventio fit patri ex debito, tanquam majori.

Ad secundum dicendum quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio ; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum quod *cultus et officium*, ut Tullius dicit, loc. sup. cit., *debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis*, non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

Articulus III

Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus, 10 de Civit. Dei, cap. 1, a med. Ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo pietas non est virtus specialis.

---

(1) Vulgata : *Nec debent filii parentibus thesaurizare.*

Art. 3. — Pietas religione longe inferior est. Unde Pius IX merito damnavit propositionem sequent. in Syllabo : 64. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

— Sed contra est quod ponitur a Tullio pars justitiæ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.

RESPONDEO dicendum quod aliqua virtus specialis est ex hoc quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem justitiæ pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo **pietas est specialis virtus**.

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum, ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad secundum dicendum quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, a pietate quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit lib. de div. Nom., cap. 1, lect. 3; unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium; sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune: et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

ARTICULUS IV

Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*. Unde et in laudem Jacobi et Joannis, Matth. 4, 22, dicitur, quod *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum;* et in laudem Levitarum dicitur Deuter. 33, 9: *Qui dixerit* (1) *patri suo et matri suæ: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum*. Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, Matth. 8, 22; et Luc. 9, 58, dicitur quod Dominus dicenti sibi: *Permitte me primum ire et sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade, et annuntia regnum Dei*, quod pertinet ad religionem, sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster*. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

— Sed contra est quod Dominus, Matth. 15, redarguit Pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

RESPONDEO dicendum quod religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia, secundum Philosophum in Prædicamentis, in cap. *de Oppos., bonum non est bono contrarium*. Unde **non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur**. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 7, art. 2, et quæst. 18, art. 3, debitis circumstantiis limitatur; quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc., cap. 12, super illud: *Erunt quinque*, etc., circa fin., *necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur*.

Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Heliodorum, a princ.: *Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem*. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. — Si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non

ART. 4. — In resp. ad 1 et 3 nota bene differentiam litteræ inter *provocationem* et *inductionem* ad malum. Si sunt provocatores ad malum, deserendi sunt quantum ad hoc; si autem sunt inductores, deserendi sunt simpliciter et absolute.

(1) Vulgata: *dixit*.

abstrahamur a divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius, hom. 37 in Evang., a princ., exponens illud verbum Domini, dicit quod *parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus.* Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundum mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur. Exod. 32. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quod sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit, homil 28 in Matth., a med., *per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus, et mœroribus, et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et hæreditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipue quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam.* — Vel, sicut Cyrillus exponit super Luc. cap. 9 (et habetur in Cat. aur. D. Thomæ), *discipulus ille non petit quod patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequo sepeliretur : quod Dominus non concessit, qu a erant alii qui ejus curam habere poterant, linea parentelæ adstricti.*

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus in Deum referimus ; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundum illud Matth. 25, 40 : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere, ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum quod aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus et aliud de eo qui jam est in religione professus. — Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum : quamvis quidam dicant, quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum ; cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei desertis parentibus religionem intrare, quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est in corp. art. — Ille vero qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo : unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis implicare : tenetur tamen, salva sui prælati obedientia, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur.

QUÆSTIO CII

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS.

In tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de observantia — et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quæruntur tria : 1° utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta ; 2° quid observantia exhibeat ; 3° de comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Sup., quæst. 80, et infra, quæst. 103, art. 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis : dicit enim Tullius in sua Rhet., lib. 2, de Invent., aliquant, ante fin., quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur.* Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam

QUÆSTIO 102. — Dicitur hæc virtus *observantia*, quoniam observare, proprie est quippiam anxie speculari vel notare ; inde vero transfertur ad significandam venerationem eorum, qui constituti sunt in aliqua dignitate, quod eos veluti anxie contemplemur, tum venerando, tum considerando. — Observantia definitur esse illam virtutem quæ personis in dignitate constitutis exhibet cultum et honorem dignitati ipsorum respondentem (Sylvius).

cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud ad Rom. 13, 7 : *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum*, etc. Ea vero ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

— Sed contra est quod Tullius, loc. sup. cit., condividit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet quæst. præc., art. 1 et 3, et quæst. 80, necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ *patres* appellantur, propter similitudinem curæ; sicut 4 Reg. 5, 13, servi Naaman dixerunt ad eum : *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta*, etc. Et ideo **sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est supra, quæst. præc., art. 3, ad 2, religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos : unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia hujusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum quod ad justitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 6.

ARTICULUS II

Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, quia, ut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 1, in med., colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus : et sic idem esse videtur cultus et honor. Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum : unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. 13, 7 : *Reddite omnibus debita : cui tributum, tributum ; cui vectigal, vectigal ; cui timorem, timorem ; cui honorem, honorem :* debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundum illud Hebr. 13, 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.* Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

— Sed contra est quod Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur.*

ART. 2. — Ad 1 nota, quod cultus et honor sæpe sumuntur pro iisdem ; sed tamen cultus aliquid amplius importat quam honor simpliciter loquendo. Nam Deus Sanctos honorat, neque tamen eos colit; quia cultus significat honorem cum sui submissione alteri exhibitum.

RESPONDEO dicendum quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, *primo* consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos; *secundo* ipsum gubernationis officium. — **Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus**; — **ratione autem officii gubernationis, debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit,** dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 80, duplex est debitum: — unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. — Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum; officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipienda laboris ipsorum.

ARTICULUS III

Utrum observantia sit potior virtus quam pietas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum: unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 3. Ergo observantia est præcipua post religionem.

— Sed contra est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

RESPONDEO dicendum quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: — **Uno modo in ordine ad bonum commune**, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicæ: **et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem,** quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. — **Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam: et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur.** Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personæ parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ: magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in digintate constituuntur. Et per hoc **pietas observantiæ præeminet, in quantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.**

Ad primum ergo dicendum quod princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum quod ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur, secundum se consideratæ, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundum se considerati sint magis digni honore quam personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

QUÆSTIO CIII

DE DULIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus observantiæ : — et primo de dulia, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus ; — secundo de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale ; 2° utrum honor debeatur solis superioribus ; 3° utrum dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta ; 4° utrum per species distinguatur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum honor importet aliquid corporale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho in 1 Ethic., cap. 5. Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale : revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 2, ad 1. Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 3, aliquant. a princ., *honor est præmium virtutis.* Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus, et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

— Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud 1 ad Tim. 5 : *Viduas honora quæ vere viduæ sunt, et qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*, etc., dicit (epist. ad Ageruch., inter princ. et med.) : *Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur.* Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

RESPONDEO dicendum quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet., in 1 Ethic., cap. 5 et in 8, cap. 8. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit ; et ideo **honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo.**

Sed **quoad homines** aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora vel verbis, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus ; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis hujusmodi, vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione (1), aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc **honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.**

Ad primum ergo dicendum quod reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, in quantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat ; ex alia vero parte est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium ; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, in quantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundum illud Matth. 5, 15 : *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.* Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum quod laus distinguitur ab honore dupliciter : — uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur ; — alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolute ; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 5. Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ : nam gloria dicitur, quasi κλαρία, claria, unde ad Rom. ult. dicit quædam glossa Augustini (ord. lib. 3 cont. Maxim., cap. 13, a med.) quod *gloria est clara cum laude notitia.*

ART. I. — *Honor* est testimonium de excellentia alterius : et præsertim si sit sensibilis, distinguitur a reverentia ; partim ut effectus a sua causa efficiente ; partim ut a fine, ut habetur hic ad 1. Distinguitur a laude, tanquam ab una sua specie, et a gloria tanquam ab effectu. Nam *laus* non præstatur nisi verbo vel scripto : honor autem aut verbis, aut factis seu actionibus honorificis, aut rebus exterioribus quæ offeruntur vel instituuntur in honorem alicujus ; *gloria* vero est clara cum laude notitia, seu frequens de aliquo fama cum laude : atque ita effectus quidam est ex honore præstito consequens (Hic in corp. et ad 3 et Sylvius).

(1) Ita communiter. — Cod. Alcan., *in exteriorum* (lege *xeniorum*) *oblatione.*

ARTICULUS II

Utrum honor proprie debeatur superioribus.

Ad Hebr. 11, lect. 3, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. 11, 11 : *Qui minor est in regno cœlorum, major est Joanne Baptista.* Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est art. præc., et quæst. 63, art. 31. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 12, 10 : *Honore invicem prævenientes ;* et 1 Petr. 2, 17 : *Omnes honorate.* Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

4. Præterea, Tobiæ, 1, 16, dicitur, quod Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege ;* legitur etiam Esther 6, 11, quod Assuerus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari : *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit.* Ergo honor etiam exhibetur inferioribus ; et ita videtur quod honor non debetur proprie superioribus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 12, et lib. 4, cap. 3, quod *honor debetur optimis.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios : et secundum hoc **honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem.** Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod angelus prohibuit Joannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo ; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, qua per Christum erat angelis adæquatus *secundum spem gloriæ filiorum Dei ;* et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum quod si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri : et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Philip. 2, 3 : *In humilitate superiores* (1) *invicem arbitrantes :* et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum quod privatæ personæ interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum : et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardochæus a regibus.

ARTICULUS III

Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta.

3 Sent., dist. 9, quæst. 2, art. 1 ; et Psal. 60, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud Psal. 7 : *Domine Deus meus, in te speravi,* dicit Glossa interl. : *Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur latria.* Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

2. Præterea, secundum Philosophum, in 8 Ethic., cap. 8, circ. princ., *amari simile est ei quod est honorari.* Sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus et qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cujus est imago. Sed per duliam honoratur homo, in quantum est ad Dei imaginem factus ; dicitur enim Sap. 2, 22, de impiis, quod *non indicaverunt* (2) *honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum.* Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 1, circ. med., quod *alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam*

ART. 3. — Nota in corp. quod Deus non solum est major dominus quam homo, quia dominus universorum est, sed est alia ratione dominus, quia est dominus totius cujusque rei, utpote creator totius, homo autem non. Unde servitus hominis ad Deum, est secundum totum id quod quomodolibet est (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *sibi invicem.*

(2) Vulgata :... *Nec judicaverunt honorem... imaginem similitudinis suæ...*

præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græce dulia dicitur, alia vero latria quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum.

RESPONDEO dicendum quod secundum ea quæ supra dicta sunt, quæst. 101, art. 3, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo et homini ; sicut et alia ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati ; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo **dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio.** — **Et est quædam observantiæ species,** quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes ; per duliam autem proprie sumptam servi dominos suos venerantur : dulia enim græce servitus dicitur (δουλεία).

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, in quantum Deus est per excellentiam pater, ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, in quantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur, duliam vero secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum quod ratio diligendi proximum Deus est ; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes a charitate secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem, in quantum est imago, refertur in rem cujus est imago ; non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, in quantum est imago : et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subjectio duliæ respicit absolute quamdam hominis dignitatem ; licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. — Vel dicendum quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, in quantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV

Utrum dulia habeat diversas species.

3 Sent., dist. 9, quæst. 2, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dulia habet diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum in 9 Ethic., cap. 2. Cum ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam : exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, in quantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cujus honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi : præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur ; sicut ligno sanctæ crucis et aliis hujusmodi.

— Sed contra est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

RESPONDEO dicendum quod dulia potest accipi dupliciter : — **uno modo communiter**, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet ; **et secundum hoc habebit partes specie diversas.** — **Alio modo potest sumi stricte**, prout secundum eam reverentiam exhibet servus domino, nam dulia servitus dicitur, ut dictum est, art. 3 huj. quæst., **et secundum hoc non dividitur in diversas species,** sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., eo quod alia ratione

---

ART. 4. — In resp. ad 3, nota, ait Cajetanus, quod directe hic est sermo de cruce illa, in qua Christus est passus. Illa enim non solum ut imago, sicut cæteræ cruces, sed ut conjuncta Christo, eodem honore quo Christus, sicut rex et ejus purpura venerari dicitur.

servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad secundum dicendum quod hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ : maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum quod creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor ; quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur ; sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit in 4 libro orth. Fid., cap. 3.

QUÆSTIO CIV

DE OBEDIENTIA. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de obedientia : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum homo debeat obedire homini ; 2° utrum obedientia sit specialis virtus ; 3° de comparatione ejus ad alias virtutes ; 4° utrum Deo sit in omnibus obediendum; 5° utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire ; 6° utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homo teneatur alteri obedire.

Sup., quæst. 69, art. 2, corp., et quæst. 88, art. 10, ad 2 ; et infra, art. 5, corp., et art. 6, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

ART. I. — Obedientia definiri potest : virtus moralis justitiæ annexa, per quam unusquisque superioris sui præcepto, prompte et delectabiliter paret, ex intentione satisfaciendi ejus præcepto. — Vide quæ sunt notata in 1-2, præcipue quæst. 96, art. 4.— Ad hoc quod unus homo teneatur obedire alteri, exiguntur duo. Primum est inæqualitas, ut scilicet unus sit superior et alius inferior. Par namque in parem non habet imperium. Secundum potestas unius super alterum. Oportet enim eum qui obedire tenetur, subjici potestati illius qui præcipit.

S. Script. — Gen. 3, 16 ; Exod. 2, 12; Deut. 17, 12; Sap. 6, 4; Matth. 10, 40; Luc. 10, 16; Joan. 13, 20; Rom. 13, 1 etc.; 1 Corint. 14, 34; Ephes. 5, 22 et 6, 1 ; Coloss. 3, 18-22; Tit. 2, 9; 1 Petr. 2, 13-18 et 3, 1.

Cfr. — S. Bernardus, *de Præcepto et dispensat.*; Suarez, *de Virtute et statu religionis* ; Lessius *de Justitia*, etc., lib. 2; Sylvius; Billuart.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea servitia, quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo tenetur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

— Sed contra est quod præcipitur ad Hebr. ult., 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.*

RESPONDEO dicendum quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideo **sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur (1) necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente ; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus : dicit enim Greg., ult. Moral., cap. 10, parum a princ., quod *dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.*

Ad secundum dicendum quod divina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates ; cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum quod aliquid potest judicari gratuitum dupliciter : — uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur ; — alio modo ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile, et meritorium ; præcipue

(1) Ita Mss. et editi passim.— Edit. Duacens's aliæque, *non agitur.*

secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II

Utrum obedientia sit specialis virtus.

2 Sent., dist. 35, art. 2, ad 5, et dist. 44, quæst. 2, art. 1; et Hebr. 11.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum : dicit enim Ambrosius, lib. de Parad., cap. 8 parum ante med., quod *peccatum est inobedientia legis divinæ*. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate : similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti : quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. Moral., cap. 10, ante med., quod *obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis, quanto minus habet de suo*. Sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo : eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 4. Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundum objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

— Sed contra est quod obedientia a quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est, quæst. 80.

RESPONDEO dicendum quod ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur : hoc enim proprie competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est art. præc., et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 3. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde **obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum** : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 96, art. 3. Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita. Sic ergo si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus et inobedientia peccatum speciale : secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum justitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter comtemnat præceptum (1). Si vero obedientia large accipiatur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum quod obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Tit. 3, 1 : *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire*, etc. Est autem virtus moralis, cum sit pars justitiæ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est, quæst. 92, art. 2. Potest etiam dici, quod sicut in justitia superfluum est in eo

ART. 2.— Cum duplex sit obedientia, scilicet *materialis*, per quam quemlibet præceptum virtutis actum exequimur; et *formalis*, qua bonus aliquis actus fit sub ea ratione quia præceptus : cumque materialis obedientia sit quædam virtus generalis, seu circumstantia cujuslibet actus boni sub præcepto positi, de obedientia formali, accipiendus est hic articulus (Sylvius).

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al., *speciale præceptum*.

qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 4, ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; et diminutum, quod attenditur ex parte superioris (1), cui non obeditur. Unde secundum hoc obedientia erit (2) medium duarum malitiarum sicut supra de justitia dictum est, quæst. 58, art. 10.

Ad tertium dicendum quod obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit in lib. ult. Moral., cap. 10, ante med., quod *obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor*, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; *in adversis autem, vel difficilibus est major*, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet. Secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum quod reverentia directe respicit personam excellentem: et ideo secundum diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis: et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quod obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

(1) Ita passim post Nicolaium recentiores editiones. — Edit. Rom. cum Mss., *diminutum autem ex parte superioris*, etc.

(2) Ita edit. Patav. — Al., *non erit*.

ARTICULUS III

Utrum obedientia sit maxima virtutum.

Philipp. 2, lec. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim 1 Reg. 15, 22: *Melior est obedientia quam victimæ.* Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet, quæst. 81, art. 6. Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit ult. Moral., cap. 10, in princ., quod *obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit.* Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. Moral., ibid., a princ., quod *nunquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet.* Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

— Sed contra est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit: dicit enim Gregorius, ult. Moral., ibid., a med., quod *obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore justitiæ.* Ergo charitas est potior virtus quam obedientia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret, ita meritum virtuosi actus consistit in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo **illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur.**

Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum: — quorum infimum sunt exteriora bona; — medium autem sunt bona corporis; — supremum autem sunt bona animæ inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis

ART. 3. — Ad hæc verba corp. « Et ideo per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus... quam aliæ virtutes morales, » notat Nicolaius, prout præcise sunt morales, nam quæ simul sunt cardinales, aliis moralibus qualibuscumque præeminent, ut infra, quæst. 123, art. 12, ex professo dicitur: quamvis aliquo modo eas obedientia excedat.

utitur. Et ideo, **per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.**

Unde Gregorius dicit ult. Moral., loc. sup. cit., quod *obedientia victimis jure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur.* Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hæc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest: dicitur enim 1 Joan. 2, 4, quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est... qui autem servat verba* (1) *ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle.

Ad primum ergo dicendum quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori: et quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; in quantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate; in quantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre: et etiam quia *in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas*, ut Gregorius dicit, loc. sup. cit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, in tantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo: — Primo, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti: unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. — Secundo, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum: et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum quod duplex est bonum. — Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi: et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. — Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate: et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo: et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, *qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus repulsa penitus jejunet.* Et sic per obedientiam et alia (1) bona, potest damnum unius boni recompensari.

(1) Vulgata: *Verbum.*

ARTICULUS IV

Utrum in omnibus sit Deo obediendum.

Inf., art. 5, corp., et ad 2, et quæst. 154, art. 2, ad 2; et 2 Sent., dist. 44, in Exp. litt., ad. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. 9, 30, quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam* (2). Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem; sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Genes. 22; et Judæis, ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod. 11, quæ sunt contra justitiam; et Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 19, art. 10. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 24, 7: *Omnia, quæcumque* (3) *locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ille qui obedit movetur

(1) Ita communiter. — Cod. Alcan., *et talia.*
(2) Vulgata:... *in tota terra illa.*
(3) Vulgata... *Omnia quæ.*

per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 9, art. 6. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam **quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.**

Ad primum ergo dicendum quod Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare; sed, sicut Gregorius dicit 19 Moral., cap. 14, parum a princ., *servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.*

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia *hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur*, ut habetur in Glossa ad Rom. 11 (ex Augustino lib. 20 cont. Faust., cap. 3), operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ quod Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. — Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ.— Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. — Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccaverunt.

Ad tertium dicendum quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum; et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

Articulus V

Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.

Sup., quæst. 69, art. 3, ad 1, et infra, quæst. 186, art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 1, quæst. 4, ad. 3; et Rom. 12, lect. 4, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3, 20: *Filii, obedite parentibus per omnia;* et postea subdit 22: *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud Deuter. 5, 5: *Ego sequester et medius fui inter Deum* (1) *et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus.* Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei: unde et Apostolus dicit, ad Gal. 4, 14: *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum;* et 1 ad Thess. 2, 13: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est* (2), *verbum Dei.* Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

— Sed contra est quod dicitur Act. 5, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 et 4 huj. quæst., obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter: — uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat; — alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. Similiter **ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire:** — uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim Rom. 13, super illud: *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,* dicit Glossa (ord. Augustini serm. 6, de Verb. Dom., cap. 8), *si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.* — Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in 3 de

---

1. Vulgata: *Dominum.*
2. Vulgata: *Sicut est vere.*

Beneficiis, cap. 20, in princ. : *Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris.* Et ideo **in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.**

Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo : quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi. **Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis**; sicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum quod Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora : et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia; sed quantum ad aliqua determinate : et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur : et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere : et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis : dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui : una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

Articulus VI

Utrum Christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

2 Sent., dist. 44, quæst. 2, art. 2; et Quodl. 2, art. 9, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire, quia, super illud Matth. 17 : *Ergo liberi sunt filii*, dicit Glossa (ord. Augustini, lib. 1. QQ. evang., cap. 22) : *Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent.* Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Joan. 1, 12 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea, ad Rom. 7, 4, dicitur : *Mortificati estis legi per corpus Christi :* et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris Testamenti. Ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subjectionis, qua sæcularibus principibus obstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in 4 de Civ. Dei, cap. 4, in princ. : *Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Cum ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus sæcularibus obediendum a Christianis.

— Sed contra est quod dicitur ad Tit. 3, 1 : *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse;* et 1 Petri 2, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis.*

Respondeo dicendum quod fides Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud Rom. 3, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi*, et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ, requirit ut inferiores suis superioribus obediant : aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo **per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., servitus, qua homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam,

---

Art. 6. — Vide notata 1-2, quæst. 96. Art. 5. — Conclus. est de fide, contra errores enumeratos, in hac quæst. 96.

quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apostolum Rom. 7, 25, qui dicit de seipso, quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati*. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa ordin., super illud 1 ad Timoth. 6 : *Quicumque sunt sub jugo servi*, etc.

Ad secundum dicendum quod lex vetus fuit figura novi Testamenti ; et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini : et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum quod principibus sæcularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire ; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO CV

DE INOBEDIENTIA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de inobedientia : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit peccatum mortale ; 2° utrum sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum inobedientia sit peccatum mortale.

Sup., quæst. 69, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam, quæst. præc., art. 2, arg. 1. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit 30 Moral., cap. 17, a med., quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum : quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

— Sed contra est quod ad Rom. 1, et 2 ad Tim. 3, inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 24, art. 12, et 1-2, quæst. 72, art. 5, et quæst. 88, art. 1, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12. Et ideo **inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium.**

In præceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam **inobedientia, qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium,** secundum illud ad Rom. 13, 2 : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia : quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum quod inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quod homo præceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum quod nullus obligatur ad impossibile : et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu injungat, quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo prælati abstinere debent a multitudine præceptorum.

ART. 1. — Nota inobedientiam non secus ac obedientiam dupliciter accipi : 1° *Materialiter* et late pro transgressione cujusvis præcepti absque contemptu ; et sic non est speciale peccatum, sed generale, seu generalis circumstantia omnis peccati ; 2° *Formaliter* et stricte pro transgressione præcepti, ex ejus aut præcipientis contemptu, et sic est speciale peccatum, formali obedientiæ oppositum.

ARTICULUS II

Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum.

Opusc. 64, cap. 11; et Hebr. 3, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim 1 Reg. 15, 23: *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere.* Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est, quæst. 94, art. 3. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum Sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2. Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum Sanctum; et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 5, 19. quod *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt.* Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

— Sed contra est quod gravius est contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod **non omnis inobedientia est æquale peccatum.** Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter: — Uno modo ex parte præcipientis; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat; tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati: cujus signum est quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quod **quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius.** Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini. — Secundo ex parte præceptorum: non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat; magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et id quod est fini propinquius; et ideo **tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit.** Et in præceptis quidem Dei manifestum est quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est ejus inobedientia gravior: quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius: et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis.

Sic ergo oportet diversos (1) inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare: nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori (2) præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. **Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens:** quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. — Et similiter **peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam semota per intellectum inobedientia a peccato, quam esset illud peccatum (3) in quo contemnitur solum Dei præceptum.**

Ad primum ergo dicendum quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum quod non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum Sanctum; sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum Sanctum: alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum Sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri a peccato: sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum Sanctum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum quod primum peccatum primi parentis ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum; sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

---

(1) Ita post Theologos edit. omnes. — Veteres edit. cum cod. Alcan. aliisque, *secundum diversos;* et mox, *peccatorum* pro *præceptorum.*

(2) Ita Mss. et editi passim. — Theologi legendum putant, *minus potiori.*

(3) Ita passim. — Cod. Alcan., *quam illud peccatum,* etc.

QUÆSTIO CVI

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine — et ingratitudine.

Circa gratiam autem quæruntur sex : 1° utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta ; 2° quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrum innocens, vel pœnitens ; 3° utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas ; 4° utrum retributio gratiarum sit differenda ; 5° utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum ; 6° utrum oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Inf., quæst. 107, art. 1, corp.; et 1-2, quæst. 6, art. 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem religionis ; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. 4. Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in 8 Ethic., cap. 13, et in 9, cap. 1. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

— Sed contra ex quod Tullius ponit *gratiam* specialem justitiæ partem, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 60, art. 3, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quod semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem *primo* et principaliter invenitur causa debiti, in eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum ; *secundario* autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium ; *tertio* autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt ; *quarto* autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quod **post religionem qua debitum cultum Deo impendimus, et pietatem qua colimus parentes, et observantiam qua colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat ; et distinguitur a præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est quæst. 83, art. 17, inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum quod retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale ; puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde et gratitudo est minus grata, si sit coacta, ut Seneca dicit in lib. 3 de Beneficiis, cap. 7.

Ad tertium dicendum quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum ; et quidquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur ; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

QUÆSTIO 106. — Virtutes quæ sequuntur usque ad quæst. 122, gratitudo, vindicatio, veritas, amicitia, liberalitas, æquitas, justitiæ annectuntur propter debitum honestatis seu morale ; cum religio et cæteræ de quibus supra egimus, justitiæ annectantur ex debito legali, quod longe arctius est, majoremque inducit necessitatem præstandi id quod sic debetur. Hæc indicavit S. Doctor quæst. 80, et hic art. 1, ad 2, et quæst. 108, art. 2, ad 1.

ART. 1. — Quamquam latius pateat vocabulum gratiæ quam gratitudinis, in præsenti tamen quæstione pro eodem usurpantur, scilicet pro virtute qua beneficium acceptum vicissim beneficio compensatur. Sic usurpatur, quando dicimur alicui habere gratiam, agere seu referre gratias ; quorum primum est animi ; secundum fit verbis, tertium rebus. Inde sunt tres gradus gratitudinis : 1° Beneficium agnoscere et memoria tenere ; 2° verbis hoc ipsum declarare, gratias benefactori agendo ; 3° facto seu rebus aliquid retribuere, sive hoc sit honor et reverentia, sive auxilium, etc.

Articulus II

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. Quanto enim aliquis majus donum a Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentiæ quam justitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 7, in med.: *Quis hominum suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te?* Et postea subdit: *Et ideo tantumdem, imo amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præterea, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente: dicit enim Augustinus ibidem: *Gratiæ tuæ deputo et misericordiæ tuæ, quia peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci.* Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

— Sed contra est quod dicitur Luc. 7, 47: *Cui plus dimittitur, plus diligit* (1). Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

Respondeo dicendum quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde **ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis.** Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. — Uno modo **ex quantitate dati: et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones,** quia majus donum ei datur a Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolute loquendo. — Alio modo potest dici **major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens,** quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo: cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. **Et sic licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum;** sicut etiam parvum donum pauperi datum est ei majus quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 1, de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

ART. 2. — In titulo art., adverte quod non est quæstio de quocumque beneficio præstito innocenti et pœnitenti, sed de ipso beneficio innocentiæ et pœnitentiæ, quis eorum teneatur ad majores gratias, innocens pro innocentia, an pœnitens pro pœnitentia (Cajetanus).

(1) Vulgata:... *Cui minus dimittitur, minus diligit.*

Articulus III

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. 14, 5: *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio: quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium; et sic videtur quod ei honeste recompensari non potest: quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

ART. 3. — Ex resp. ad 5, obvium venit pauperrimos posse esse gratos, imo et gratiam posse præstare benefactoribus opulentis, ipsos amando, pro illis orando.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Thess. ult., 18 : *In omnibus gratias agite.*

RESPONDEO dicendum quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit 1 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 1, quod *Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa.* Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideo **naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque** : — et sicut de patre dictum est supra, quæst. 31, art. 3, et quæst. 101, art. 2, **benefactori quidem, in quantum hujusmodi, debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Seneca dicit in lib. 5 de Benef., cap. 9, *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua.* Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo, non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. ult., in quantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad secundum dicendum quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare; minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est; quia, ut Seneca dicit in lib. 2 de Benef., cap. 6, in princ., *multum celeritas fecit, multum abstulit mora.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Seneca dicit in 6 de Benef., cap 12, *multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit.* Et mox cap. 13 : *Si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Seneca dicit in 3 de Benef., cap. 21, in princ., *quamdiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quam quod servo necesse est, beneficium est: ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium.* Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in 2 de Benef., cap., 22 in fin. : *Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus : quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur.* Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult., quod *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Seneca dicit in 6 de Benef., cap. 29, in fin. : *Multa sunt per quæ quicquid debemus, reddere et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus.* Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur : quia, ut Seneca dicit in 6 de Benef., cap. 26, in fin. : *Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes?* Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quam prius erat : et ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in 9 Ethic., cap. 3, in fin.

Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est in solut. præc., recompensatio beneficii præcipue pendet ex affectu; et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit in 7 de Benef., cap. 19, parum a princ. : *Reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum.*

ARTICULUS IV

Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen

cadit sub debito, ut dictum est art. præc. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quanto aliquod bonum fit ex majore animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit in 2 de Benefic., cap. 5, circ. fin., quod *proprium benefactoris est libenter, et cito facere*. Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

— Sed contra est quod Seneca dicit in 4 de Benef., in fin. : *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.*

Respondeo dicendum quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. — **Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet**; unde Seneca dicit in 2 de Benefic., in fin. : *Vis reddere beneficium? accipe benigne.* — **Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna.** Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in 4 de Benefic., in fin., *si nimis cito cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est.*

Ad primum ergo dicendum quod debitum legale est statim solvendum ; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis : et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus : et ideo si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda : et tunc non est amplius tardandum, cum opportunum tempus advenerit : et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

Articulus V

Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris (1), an secundum effectum.

Sup., art. 3, ad 5 et 6 ; et infr., art. 6, ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum benefacientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Præterea, gratia, quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus benefacientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

— Sed contra est quod Seneca dicit in 1 de Benef., cap. 7, circa princ. : *Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, et qui exiguum tribuit, sed libenter.*

Respondeo dicendum quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad *justitiam*, ad *gratiam* et ad *amicitiam*. — **Ad justitiam** quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi ; et **in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati.**

Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundum quod habet rationem debiti moralis ; aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam : unde **in amicitia utili debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est : — in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis,** quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 13, in fin. — Et similiter quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam **gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.**

Ad primum ergo dicendum quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in 1 de Benefic., cap. 6, circa princ. : *Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.*

Ad secundum dicendum quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis ; sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est, quæst. 80. Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt ; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam

(1) Ita recentiores edit. — Veteres hic et in textu, *beneficientis.*

ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter et prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI.

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio.

Infr. quæst. 107, art. 2, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in 8 Ethic., circa fin. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare ; et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in 2 Metaph., text. 8. Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, a princ. : *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere ;* quod quidem fit dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii : quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo **gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., ad 5, et art. præc., in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, scilicet esset et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit, lib. 8 Ethic., circa fin. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in 3 de Benef., cap. 29, 30 et 35. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum quod debitum gratitudinis ex charitate derivatur : quæ quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. 13, 8 : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum quod sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum ; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

ART. 6. — Quæ hic dicuntur civiliter sunt intelligenda, nimirum ut tum demum fiat ea major compensatio, quando beneficiario est non tantum opportunitas, sed etiam facultas.

QUÆSTIO CVII

DE INGRATITUDINE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ingratitudine : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ingratitudo semper sit peccatum ; 2° utrum ingratitudo sit peccatum speciale ; 3° utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale ; 4° utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ingratitudo sit semper peccatum.

Inf., quæst. 162, art. 4, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3 de Beneficiis, cap. 1, circa med., quod *ingratus est qui non reddit beneficium.* Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis : quia secundum Augustinum, lib. 3 de lib. Arb., cap. 17 et 18 ; et lib. 1, Retr., cap. 9, ante med., *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat : oblivio etiam non est in potestate

nostra ; cum tamen Seneca dicat in 3 de Beneficiis loc. cit., quod *ingratissimus omnium est qui oblitus est*. Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 8 : *Nemini quidquam debeatis*. Sed *qui invitus debet, ingratus est*, ut Seneca dicit in 4 de Beneficiis, in fin. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

— Sed contra est quod 2, ad Timoth. 3, 2, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur : *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti*, etc.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 4, ad 1, et art. 6, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod **omnis ingratitudo est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod gratitudo respicit beneficium : ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum : et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccandum : quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum ; quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est quæst. præc., art. 6, ad 1. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in 3 de Benef., cap. 10, in fin.. *apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio.*

Ad tertium dicendum quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II

Utrum ingratitudo sit speciale peccatum

Parte 3, quæst. 88, art. 4; et 4 Sent., dist. 22, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus ; puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit in 3 de Beneficiis, cap. 1, circa med. : *Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingratissimus omnium qui oblitus est*. Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

— Sed contra est quod ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur ; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitatis quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum ; puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet, quæst. 106, art. 4. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 6. in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum : differunt enim cæcitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde **sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum.**

Habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur : in qua primum est quod homo acceptum beneficium recognoscat ; secundum est quod laudet et gratias agat ; tertium est quod retribuat pro loco et tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione : ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat ; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse ; tertius et gravissimus est, quod non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intel

---

ART. 2. — Ex resp. ad 1, nota bene duplicem ingratitudinem, *materialem* scilicet et *formalem*. Formalis autem est *privativa*, cum quis non agnoscit beneficium quod, quando, et ubi deberet agnoscere ; et *contraria*, quando non solum prætermittitur officium gratitudinis, sed etiam fit aliquid veræ gratitudini repugnans. Utraque habet tres gradus : *Privativa*, 1° non reddere beneficium tempore et loco cum possis ; 2° dissimulare, seu gratias non agere ; 3° ne quidem recognoscere, sive per oblivionem voluntariam, sive aliter : *contraria* vero, 1° mala reddere pro bonis ; 2° vituperare beneficium ; 3° ipsum in animo velut maleficium æstimare (Sylvius).

ligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, in quantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere; formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri, et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III

Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod contrariatur charitati, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 12. Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 3, et art. 6, ad 2. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit in 2 de Beneficiis, cap. 10, in fin.: *Hæc beneficii inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam.* Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

— Sed contra est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit ibidem, cap. 9, in fin., *interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat;* quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. præc., ingratus dicitur aliquis dupliciter: — uno modo **per solam omissionem**; puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto, **et hoc non semper est peccatum mortale,** quia, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu.

Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam **contrarium agit; et hoc etiam secundum conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.** Sciendum tamen quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum quod ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam: quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum quod idem Seneca dicit in 7 de Benef., cap. 22: *Errat, si quis æstimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus: Meminisse non debet, hoc volumus intelligi: Prædicare non debet, nec jactare.*

Ad quartum dicendum quod ille qui ignorat beneficium non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV

Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

Inf., quæst. 121, art. 5, ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. 16, 29: *Ingrati spes tanquam hybernalis glacies tabescet.* Non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc et torquetur* (1), ut dicitur Sap. 11, 17. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

— Sed contra est quod dicitur Luc. 6, 35, quod *Altissimus benignus est super ingratos et malos*. Sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

RESPONDEO dicendum quod circa ingratum duo consideranda sunt : — Primo quidem, **quid est quod ipse dignus sit pati ; et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem.**

Alio modo considerandum est quid oporteat beneficum facere. — Primo namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam ; quia *frequenter aliquis*, ut Seneca dicit, lib. 3 de Benef., cap. 7, *qui non reddidit, gratus est*, quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo **debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat ; quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. — Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, et pejor fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.**

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum ; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUÆSTIO CVIII

DE VINDICATIONE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vindicatione : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum vindicatio sit licita ; 2° utrum sit specialis virtus ; 3° de modo vindicandi ; 4° in quos sit vindicta exercenda.

QUÆST. 108. — Vindicatio non sumitur hic pro ea sola, qua quis injuriam alioquin inferendam avertit et impedit : sed generaliter pro vindicta vel ultione, qua malum pœnale infligitur ei qui nos læsit, aut conatus fuit lædere.

(1) Vulgata : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vindicatio sit licita.

Inf., quæst. 158, art. 3, et 3 Part., quæst. 15, art. 9, corp. ; et Mal. quæst. 12, art. 1, corp., et ad 8 et 14, et art. 3, ad 5 ; et Rom. 12, lect. 3, col. 5, 6, 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum ; dicitur enim Deut. 32, 35 (secundum aliam litteram Chaldaic. Paraphr.) et Rom. 12, 19 : *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi : quia super illud Cant. 2 : *Sicut lilium inter spinas*, dicit Glossa (Greg. 38 in Evang., ante med.) : *Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit.* Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium, cap. 17, inter princ. et med. Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se deliquentes punire ; dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth. hom. 5 in Op. imperf., inter med. et fin. : *Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.* Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum : dicitur enim Eccli. 26, 5 : *A tribus timuit cor meum.... delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda : quia super illud Matth. 13 : *Sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Glossa (Lyr. et interl. implicite) quod *multitudo non est excommunicanda, nec princeps.* Ergo nec alia vindicatio est licita.

— Sed contra. Nihil est expectandum a Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo : dicitur enim Luc. 18, 7 : *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte ?* quasi diceret, *imo faciet.* Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

RESPONDEO dicendum quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. **Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum** : quia delectari in malo alterius pertinet ad odium,

quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injuste intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum; hoc enim est vinci a malo, quod Apostolus prohibet ad Rom. 12, 21, dicens: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.*

Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et Dei honorem), **potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.**

Ad primum ergo dicendum quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa: dicitur enim ad Rom. 13, 4, de principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit* (1). Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est: et ideo peccat.

Ad secundum dicendum quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundum quod oportet; non autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth., loc. cit. in arg. 4: *In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

Ad tertium dicendum quod lex Evangelii est lex amoris, et ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum quod injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam: et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci; sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur 4 Reg. 1; et similiter Elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur 4 Reg. 2, et Sylverius (2) papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur 23, quæst. 4, cap. *Guilisarius.* In quantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 19 et seq.

Ad quintum dicendum quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod. 14, et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. 32 in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus, Num. 25, mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi forte esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

(1) Vulgata:.. *qui malum agit.*
(2) Perperam al., *Sylvester.*

Articulus II

Utrum vindicatio sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit eam partem justitiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., circ. princ., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quæ-

dam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta : unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem : dicit enim Tullius in sua Rhetorica, loc. sup. cit., quod *vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum* (1) *est*, id est, ignominiosum, *defendendo, aut ulciscendo propulsatur.* Unde **vindicatio est specialis virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicujus personæ singularis, a qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit, quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia (27 in Evangel., circ. princ.) *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis.*

Ad tertium dicendum quod vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo ; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb. 13, 24 : *Qui parcit virgæ, odit filium suum.* Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

Articulus III

Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit, Matth. 13, quod zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri : quod patet esse falsum.

3. Præterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

— Sed contra est quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 105, art. 2.

Respondeo dicendum quod vindicatio in tantum licita est et virtuosa, in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur, alias timor non compesceret peccatum. Et ideo **per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda.** Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, 21 de Civ. Dei, cap. 11, a princ., *octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius*; scilicet *mortem*, per quam tollitur vita; *verbera, talionem*, ut scilicet oculum pro oculo perdat; per quæ amittit quis corporis incolumitatem ; *servitutem*, et *vincula*, per quæ perdit libertatem ; *exilium*, per quod perdit patriam ; *damnum*, per quod perdit divitias ; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales ; et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum quod quando simul cum culpa innotescit et pœna vel mortis, vel quæcum-

Art. 3. — Implicite ad litteram tituli respondet quod per pœnas apud homines consuetas vindicatio debet fieri. Quia subtractio eorum quæ maxime homo diligit, est id quod est pœna consueta pro vindicta apud homines, ut patet discurrenti per genera illa pœnarum a legibus hominum positarum, quæ ex Tullio recitantur in textu. —

(1) Apud Tullium, *obfuturum*.— Monitum est theologorum.

Nota ad 2 universalem radicem unde pœna corporalis mortis juste infligi ab humano jure potest, quando scilicet crimen in gravem est aliorum perniciem.

que alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus a peccando abstrahitur : quia plus terret pœna quam alliciat exemplum culpæ.

Articulus IV

Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. 20, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem;* unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. 9. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur 4 Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt Matth. 27, 25 : *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros.* Legitur etiam quod pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue 7. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur 1 Reg. 4. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter pravitatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes : parvuli enim Sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen. 19. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. 16. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur 1 Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super Lucam, cap. 5, in princ. (et habetur cap. *Non turbatur,* 24, quæst. 1), quod *navicula in qua erat Judas, turbabatur ;* unde *et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis.* Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

— Sed contra est quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus, lib. 3. de lib. Arbitr., cap. 1, circ. fin., et lib. 1 Retract., cap. 9. Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

Respondeo dicendum quod pœna dupliciter potest considerari : — uno modo **secundum rationem pœnæ,** et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, in quantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 81, art. 1, consequens est quod **nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est.** — Alio modo potest considerari pœna, **in quantum est medicina** non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum; **et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa.**

Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum ; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, ut sanet calcaneum ; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa ; cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem : non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa neque in præsenti neque in futuro : quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum quod unus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. — Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius ; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur ; sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris, et servi quædam res dominorum. — Alio modo in quantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent ; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud

Art. 4. — Merito fuerunt damnatæ propositiones sequentes Mich. Baii a S. Pio V : 72. « Omnes omnino justorum afflictiones, sunt ultiones peccatorum ipsorum : unde et Job et martyres, quæ passi sunt, propter peccata sua passi sunt »; Quesnelli, a Clem. XI : 70. « Nunquam Deus affligit innocentes; et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem ».

Job 34, 30 : *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur 2 Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem ; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 9. — Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet : et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Acham, lib. QQ. sup. Josue, quæst. 8. Quod autem Dominus dicit : *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere ; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur : sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit loc. cit., judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari : quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa ; et hoc tripliciter : — uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum ; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ ; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. — Secundo quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune ; sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. — Tertio quia bonum unius dependet ex bono alterius ; sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum quod parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur ; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt ; et iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 6, art. 5 et 6.

Ad quintum dicendum quod hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est in resp. ad 1 et 2.

QUÆSTIO CIX

DE VERITATE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de veritate — et vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor : 1° utrum veritas sit virtus ; 2° utrum sit specialis virtus ; 3° utrum sit pars justitiæ ; 4° utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum veritas sit virtus

Part. 1, quæst. 16, art. 4, ad 4, et quæst. 17, art. 8, corp. ; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 2, corp. ; et 4, dist. 21, quæst. 4, art. 1, quæstiunc. 2, corp., et dist. 17, quæst. 3, art. 2, quæstiunc. 3, corp. ; et Verit. quæst. 1, art. 3, ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cum ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic. cap. 7, ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. 27, 2, *Laudet te alienus, et non os tuum ;* nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa. 3, 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales : dicit enim Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant, ante fin., quod *veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerint, aut futura sunt, dicuntur.* Similiter etiam non est

QUÆSTIO 109. — Hic non agitur de simplici veritate rerum, nec de veritate prout significat ipsius veritatis cognitionem. Sed dissertatio hic est de veritate quæ aliter dicitur veracitas, et est habitus quo quispiam solet dicere verum, sive ut hic art. 3, ad 3, S. Thomas dicit, « quo aliquis in vita et sermone talem se demonstrat qualis est ». Licet cognitio veritatis pertineat ad intellectum, tamen ejus enuntiatio, seu manifestatio per verba aut signa, est actus imperatus voluntatis, quia homo per voluntatem profert signa exteriora ad hanc manifestationem. Inde veritas habitualis, non est virtus intellectualis, sed moralis (Billuart).

virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum* ; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 et 4 Ethic., cap. 7, utrobique ponit veritatem inter cæteras virtutes.

RESPONDEO dicendum quod veritas dupliciter accipi potest : — Uno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis : sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus, vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est, quæst. 16, art. 1, et quæst. 21, art. 2. — Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax ; et talis **veritas, sive veracitas necesse est quod sit virtus,** quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed ho non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus ; sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur : quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est, quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero : vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum, dupliciter : uno quidem modo ex parte objecti ; alio modo ex parte actus. — Ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem : æquale autem est medium inter majus et minus : unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. — Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat ; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II

Utrum veritas sit specialis virtus.

2 Sent., dist. 16, quæst. 4, art. 1, quæstiunc. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus ; quinimo omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem.* Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem ; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

3. Præterea, veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit, de qua dicitur Isa. 38, 3 : *Memento quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto.* Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam, 1-2, quæst. 55, art. 4. Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

— Sed contra est quod in 2 Ethic., cap. 7, connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum in lib. de Natura boni, cap. 3, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinata ordine. Est autem quidam specialis ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum : et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis.

Unde manifestum est quod **veritas est specialis virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum ; sed secundum rationem invicem se excedunt, : sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt : nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde *verum* secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est ; et similiter *bonum* secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est

quoddam verum, in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum ; non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, et præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere ; quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet : et talis veritas, sive rectitudo, ommunis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit et aliud intendit.

Articulus III

Utrum veritas sit pars justitiæ.

Ver. quæst. 1, art. 5, ad 11.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 4. Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundum Hieronymum (habetur in Glossa Lyrani sup. illud Matth. 15 : *Audito hoc, scandalizati sunt*), scilicet *veritas vitæ*, et *veritas justitiæ*, et *veritas doctrinæ*. Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est art. præc., ad 3 ; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit veritatem inter partes justitiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est quæst. 80, ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus : — uno quidem modo in hoc quod est ad alterum; manifestatio enim, quam diximus esse actum voluntatis (1), est ad alterum in quantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat; — alio modo, in quantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit : et hoc etiam facit virtus veritatis : adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti : non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potius debitum morale, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde **veritas est pars justitiæ in quantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.**

Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum quod veritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum ; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ, ut dictum est art. præc., ad 3 ; veritas autem justitiæ dicitur dupliciter : — Uno modo secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis, et secundum hoc differt veritas justitiæ a veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundum quam aliquis recte vivit in seipso, veritas autem justitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat; et secundum hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. — Alio modo potest intelligi veritas justitiæ secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat; puta cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit ; et hæc veri-

(1) Nicol. et alii edit. habent hic, *veritatis* erronee.

tas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus in 4 Ethic., cap. 7, in med., de hac virtute determinans dicit : *Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam, vel injustitiam contendunt.* Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat, qualis est ; et non alia quam circa ipsum (1) sint, nec majora, nec minora. Verumtamen quia moralia (2), in quantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere ; et quæcumque alia veritas (3) qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

Articulus IV

Utrum virtus veritatis magis declinet in minus

Inf., quæst. 129, art. 3, ad. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus : non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria. Sed *omne falsum est secundum se malum, et fugiendum*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, ante med. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in majus.

2. Præterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri ; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri : quia veritas cum sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens ; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit : quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in majus quam in minus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, circa med., quod *homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.*

Respondeo dicendum quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter : — **uno modo affirmando**, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi, quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus ; et **secundum hoc hæc virtus declinat in minus**. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, *videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui majora de seipsis dicunt quam sint* (1), *sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes : homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem.* Unde Apostolus dicit 2 ad Corinth. 12, 6 : *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam ; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut* (2) *audit ex me.* — Alio modo **potest aliquis declinare in minus negando**, scilicet ut neget sibi inesse quod inest : **et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus,** quia per hoc incurreret falsum ; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus : magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet, vel jactet se habere quod non habet, quam quod existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

QUÆSTIO CX

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati : — et primo de mendacio ; — secundo de simulatione sive hypocrisi ; — tertio de jactantia et opposito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor : 1° utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem ; 2° de speciebus mendacii ; 3° utrum mendacium semper sit peccatum ; 4° utrum semper sit peccatum mortale.

Art. 4. — Nota quod declinare in minus *affirmative*, est affirmare minus quam sit ; quod constat non esse falsum, quia in majori includitur minus ; sicut si habens decem aureos, dicat se habere duos. Declinare vero in minus *negative* est negare totam ejus quantitatem. Et hoc constat esse falsum ; sicut si habens decem, dicat se habere duos tantum (Cajet.).

(1) Ita communius. — Codex Alcan., *quæ.* — Edit. Rom., *quam circa ipsa.*

(2) Ita editi libri quos vidimus. — Cod. Camer. et Alcan., *quia vera nobilia, in quantum*, etc. — Alius theologorum codex, *vera scibilia.* — Cajetanus, *vera moralia.*

(3) Ita cum codd. Alcan. Rom, et Paris. edit. passim. — Cod. Camer., *virtus.*

(1) Theologi putant voces *quam sint* esse adjectitias. — Recte vero sic habent omnes Mss. et editi libri.

(2) Vulgata... *aut aliquid audit ex me.*

Articulus primus

Utrum mendacium semper opponatur veritati

Inf., art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate: qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in lib. de Mendac., cap. 3, a med. Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia, secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 7, secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis: dicitur enim ab Augustino, lib. Contra mendacium, cap. 12, quod *mendacium est falsa vocis significatio.* Sic ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Mendacio, loc. cit., quod *culpa mentientis est fallendi cupiditas.* Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ, vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Mendacio, cap. 4, in fin.: *Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium.* Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

Respondeo dicendum quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine: nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 18, art. 6 et 7.

Dictum est autem quæst. præc., art. 1 ad 3, quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa: quæ quidem manifestatio, sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum: omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione, quæ proprie pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. In quantum tamen hujusmodi manifestatio, sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur.

Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effective propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis: unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, in quantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quod **mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.**

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque magis judicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens: et ideo magis opponitur veritati, in quantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Art. 1. — Si tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc habetur mendacium ex omni parte completum. Habetur falsitas *materialiter*, quia falsum dicetur; *formaliter*, propter voluntatem dicendi falsum; *effective*, propter voluntatem falsum imprimendi. Utrum autem intentio fallendi sit essentialis mendacio, controvertitur. Thomistica schola docet quod ratio essentialis mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet, quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Quod autem intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius.

Cfr. — S. Augustinus, *Liber de mendacio*, et *Liber contra mendacium*, et *Serm.* 81, 133, 166; S. Bonaventura, *Centiloquium*, part. 1, cap. 12 et *Pharetra*, lib. 3, cap. 25; **S. Alphonsus, lib. 4; Sylvius; Billuart.**

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 3, circa med., voces præcipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod *mendacium est falsa vocis significatio*, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

Ad tertium dicendum quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

Articulus II

Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

3 Sent., dist. 38, quæst. 1 art. 1. et 5; et Opusc. 64, cap. 25 et 26; et Psal. 5, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum, jocosum* et *perniciosum.* Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in 7 Methap., text. 43, et lib. 1 de Part. animal., cap. 3, circa med. Sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed hæc divisio datur secundum intentionem effectus: nam mendacium *jocosum* est quod fit causa ludi; mendacium autem *officiosum* est quod fit causa utilitatis; mendacium autem *perniciosum* est quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus in lib. de Mendacio, cap. 14, dividit mendacium in octo partes: quorum primum est *in doctrina religionis;* secundum est *quod nulli prosit, et obsit alicui;* tertium est *quod prodest ita uni, ut alteri obsit;* quartum est *quod fit sola mentiendi fallendique libidine;* quintum est *quod fit placendi cupiditate;* sextum est *quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandum pecuniam;* septimum est *quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem;* octavum *quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem.* Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Præterea, Philosophus in 4 Ethic., cap. 7, dividit mendacium in *jactantiam*, quæ verum excedit in dicendo, et *ironiam*, quæ deficit a vero in minus: quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod divisio prædicta mendacii sit incompetens.

— Sed contra est quod super illud Psal. 5: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa (ord. Aug., ex lib. de Mendac., cap. 14) quod *sunt tria genera mendaciorum: quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus; est etiam aliud genus mendacii quod fit joco; tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate.* Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

Respondeo dicendum quod mendacium tripliciter dividi potest: — Uno modo **secundum ipsam mendacii rationem**, quæ est propria et per se mendacii divisio, et secundum hoc **mendacium in duo dividitur: scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad jactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam,** ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 7. Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, in quantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est art. præc. Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus.—Alio modo potest dividi mendacium, **in quantum habet rationem culpæ secundum ea quæ aggravant vel diminuunt culpam** mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium **perniciosum**; diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est mendacium **jocosum**; vel utile, et sic est mendacium **officiosum**, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et **secundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta.** — Tertio modo **dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem**, sive ex hoc addatur, vel diminuatur ad culpas mendacii, sive non; **et secundum hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est in arg. 2.** In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso: quod quidem fit vel contra Deum: et ad hoc pertinet primum mendacium quod est *in doctrina religionis;* vel est contra homimem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui;* sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod *uni prodest, et alteri obest.* Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 73, art. 9. Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum,

Art. 2. — Sic hæc mendacia definit S. Augustinus, (super Psalm. 5): « Officiosum est, quod sine alterius injuria fit pro salute vel commodo alicujus. Jocosum quod sola placendi et delectandi voluntate dicitur. Perniciosum quod notabile infert nocumentum. »

quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit *ex sola mentiendi libidine*, quod procedit ex habitu : unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet.* Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii : nam quintum est mendacium jocosum, quod fit *placendi cupiditate;* alia vero tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile ; vel quantum ad res exteriores ; et sic est sextum mendacium, quod *prodest alicui ad pecuniam conservandum;* vel est utile corpori ; et hoc est septimum mendacium, in quo *impeditur mors hominis;* vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo *impeditur illicita pollutio corporalis.* Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis : nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus III

Utrum omne mendacium sit peccatum.

Sup., quæst. 69, art. 1, et quæst. 70, art. 4, corp.; et 3 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 3; et Quodl. 8, art. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse : quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius : unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt a Deo propter mendacium : dicitur enim Exod. 1, 21, *quod ædificavit illis Deus domos.* Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti ; sicut Gen. 12 et 20 quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset : Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau ; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Genes. 27. Judith etiam commendatur, Judith 15, quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum, ut vitetur majus malum ; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet a morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda ; dicit enim Isidorus, lib. 2 Synonym., cap. 10, in fin., et habetur cap. *In malis*, 22, quæst. 14 : *In malis promissis rescende fidem.* Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum : unde Augustinus dicit in lib. de Mendac., cap. ult., a med. : *Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.* Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur ; non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credatur, sed propter delectationem solam ; unde et hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 7, 14 : *Noli velle mentiri omne mendacium.*

Respondeo dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Mendacium autem est malum ex genere : est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis

Art. 3. — Plato, Origenes, Cassianus, Marcus Marulus et quidam alii, existimarunt quandoque urgente necessitate, esse licitum uti mendacio, tanquam medicamine : quibus consentire videntur, si verba tantum consideras, S. Chrysostomus in fine lib. 1 *de Sacerdotio*, S. Hieronymus, Theodoretus, Theophilactus, Œcumenius, et plerique græci in cap. 2 ad Galatas, ubi docent objurgationem Pauli fuisse simulatam, eamque licitam. Hoc tamen interpretatur S. Thom. hic, quæst. 111, art. 1, ad 2. — Hic est agendum de restrictione mentali, quæ definitur actus mentis, quo quis suum sermonem ad sensum alium quam naturalem et obvium, restringit seu detorquet. Distinguitur in *pure mentalem*, quæ ita menti interior est, ut nullatenus per verba aut circumstantias exteriores manifestetur; in *late mentalem*, quæ vel ex modo interrogandi aut respondendi, vel ex usu, vel ex aliquibus circumstantiis exterioribus, sic apparet exterius, ut ab audiente possit percipi, licet forte non percipiatur defectu intelligentiæ vel advertentiæ. Non licet uti restrictione pure mentali. Licitum est autem ex justa causa uti restrictione late mentali. De hac autem materia, vide moralistas.

S. Script. — Exod. 23, 7; Levit. 19, 11 ; Job. 27, 4; Ps. 5, 7; Sap. 1, 11 ; Prov. 6, et 12, 22, et 19, 5 et 21, 6; Eccli. 7, 14; Ose. 4, 2; Coloss. 3, 9; Jacob. 3, 14; Apoc. 22, 15.

Definit. Eccl. — Vide supra quæst. 89, art. 3.

voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quod *mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile*. Unde **omne mendacium est peccatum,** sicut etiam Augustinus asserit in lib. contra Mendacium, cap. 1.

Ad primum ergo dicendum quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc vero quod in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 12, parum a med.: *Nullo modo hinc laborandum esse judicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ*. Et in hoc apparet (ut ibidem subdit) *non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo, atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata*.

Ad secundum dicendum quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. 1, 21: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos*. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum quod in sacra Sacriptura, ut Augustinus dicit, lib. de Mendacio, cap. 5, ante med., inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis; de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si quæ tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit in lib. de Mendac., loc. cit.: *Credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis, prophetice gessisse atque dixisse*. Abraham tamen, ut Augustinus dicit in QQ. super Genes., qu. 26, et lib. cont. Mendac., cap. 10; et lib. 22 cont. Faust., cap. 32 et 34, *dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici: soror enim dicitur, quia filia patris erat*. Unde et ipse Abraham dicit Genes. 20, 12: *Vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meæ filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat, Jacob vero mystice dixit se esse Esaü primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit: quamvis etiam dici possit quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est in corp. art. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 10, prope fin.

Ad quintum dicendum quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus: uno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit in lib. 4 de Benefic., cap. 34 et 35, ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, sub intellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur 2 ad Corinth., 1, et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

Ad sextum dicendum quod operatio aliqua potest considerari dupliciter: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit in libro de Mendac., cap. 5, aliquant. a princ., *quidquid figurate fit aut dicitur, non est mendacium: omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est; omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est*.

Articulus IV

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.

Sup., quæst. 69, art. 1, et 2, et quæst. 70, art. 4, corp.; et 3 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 4; et 4, dist. 16, quæst. 4, art. 1, quæstiunc. 3, corp.; et Quodl. 8, art. 14; et Quodl. 9, art. 14.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psal. 5, 7: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium;* et Sap. 1, 11: *Os quod mentitur, occidit animam.* Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi: *Non falsum testimonium dices.* Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 36, a med.: *Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat: omnis autem fidei violator iniquus est.* Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem: dicit enim Gregorius, lib. 18 Moral., cap. 4, ante med., quod *in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur: nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata.* Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Mendacio, cap. 17, circa med., quod *perfectorum præceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et omnium aliorum: alioquin essent pejoris conditionis quam alii.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 Psal., sup. illud: *Perdes omnes*, etc.: *Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa; sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur.* Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale proprie est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est quæst. 24, art. 12, et quæst. 35, art. 3. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter: uno modo *secundum se;* alio modo *secundum finem intentum*; tertio modo *per accidens.* — Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem **si sit circa res divinas,** contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit: unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti charitatis (1), sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo **hoc mendacium est gravissimum et mortale. — Si vero falsa significatio sit circa aliquid cujus cognitio pertineat ad hominis bonum,** puta quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum; tale mendacium, in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi, unde **est peccatum mortale. — Si vero falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur,** tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde **tale mendacium secundum se non est peccatum mortale.**

Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati: puta quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; **aut in nocumentum proximi,** quantum ad personam, divitias vel famam; **et hoc etiam est peccatum mortale,** cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. — **Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale;** sicut apparet in mendacio jocoso in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi.

Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis: **et sic erit etiam peccatum mortale,** dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa (interl. et ord. Aug.) super illud psal. 5: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

Ad secundum dicendum quod cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, quæst. 44, art. 1, ad 3, et 1-2, quæst. 100, art. 5, ad 1, in tantum mendacium est contra præceptum Decalogi, in quantum est contra dilectionem Dei et proximi.

---

(1) Al., *veritatis.*

Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, in quantum est præter æquitatem justitiæ : unde dicitur 1 Joan. 3, 4 : *Omne peccatum est iniquitas* (1) : et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari : — uno modo quantum ad affectum benevolentiæ in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis ; et sic debetur eis remuneratio æterna : unde Hieronymus exponit (super illud Isa, 65 : *Et ædificabunt domos*) quod *Deus ædificavit illis domos spirituales*. — Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii : quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium merentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur : nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicujus annexi ; puta si sit contra votum ipsius : quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, *perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri;* quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat, præmittit enim : *Nisi forte ita ut perfectorum*, etc. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis : quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale ; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QUÆSTIO CXI

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnis simulatio sit peccatum ; 2° utrum hypocrisis sit simulatio ; 3° utrum opponatur veritati ; 4° utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnis simulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult., 28, quod *Dominus se finxit longius ire;* et Ambrosius dicit de Abraham in libro de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 8, in med.), quod *captiose loquebatur cum servulis, cum dixit* Gen. 22 : *Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit, sup. illud ad Galat. 2 : « *Cum venisset Petrus Antioch.*, » *utilem simulationem, et in tempore assumendam, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle*, ut habetur 4 Reg. 10, et David *immutavit faciem suam coram Achis rege Geth*, ut habetur 1 Regum 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea, Isa. 3, 9, contra quosdam dicitur : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non est semper peccatum.

— Sed contra est quod Isa. 16, super illud : *In tribus annis*, etc., dicit Glossa (ord. Hieron.) : *In comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare*. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 119, art. 3, ad 3, et quæst. 110, art. 1, ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est.

QUÆSTIO 111. — Auctor distinxit quæstionem simulationis a quæstione mendacii, non propter formalem, sed materialem differentiam, dum mendacium est falsa vocis significatio, simulatio vero est falsa facti significatio. Et utrobique requiritur voluntas ibi falsum dicendi, hic falsum faciendi. Et propter hanc malam voluntatem, semper simulatio est peccatum sicut mendacium, formaliter sumendo utrumque ; et quia habet speciales difficultates in theologia, propter unam simulationis speciem, quæ vocatur hypocrisis, qua quis simulat factis personam justi (Cajetanus). — Est simulatio proprie dicta, fictio, qua quispiam per aliqua signa factorum vel rerum significat contrarium ejus quod in eo est.

(1) Vulgata : *Et peccatum est iniquitas.*

Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 1, arg. 2. Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, consequens est etiam quod **omnis simulatio est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de QQ. evang., quæst. 2, in princ., *non omne quod fingimus mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis;* et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire,* quia composuit motum suum quasi volentis longius ire ad aliud figurate significandum, scilicet quod *ipse ab eorum fide longe erat,* ut Gregorius dicit, hom. 23 in Evang.; vel, ut Augustinus dicit, lib. 2 QQ. evangel., quæst. ult., a med., quia *cum longius recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra.* Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius, loc. cit. in arg., dicit de Abraham quod *prophetavit quod ignorabat; ipse enim solus disponebat redire, immolato filio; sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat.* Unde patet quod neuter simulavit.

Ad secundum dicendum quod Hieronymus utitur large nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa (ord. Aug.) exponit in titulo Psal, 33: *Benedicam Dominum in omni tempore.* Simulationem vero Jehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. — Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali; et tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali: et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est: unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, super verba Isaiæ cit. in arg., quod *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere,* ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II

Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio.

4 Sent., dist. 16, quæst. 4, art. 1, quæstiunc. 1, et quæst. 2, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. 6, 2: *Cum facis eleemosynam noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt.* Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 8, a med.: *Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare.* Sed illi qui tenent habitum sanctitatis et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit: dicit enim Dominus de hypocritis, Matth. 23, 5, quod *omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus videantur;* et Gregorius, 31 Moral., loc. sup. cit., quod *nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant.* Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione: unde super illud Job 36: *Simulatores et callidi provocant iram Dei,* dicit Glossa (quid simile habet Greg., lib. 26 Moral., cap. 23) quod *simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur: ostentat paupertatem, et marsupium replet.* Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etymologiarum, ad litt. *H*: *Hypocrita Græco ser-*

mone in Latino simulator interpretatur; qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit : ὑπὸ enim falsum, κρίσις judicium interpretatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit ibidem, *nomen hypocritæ tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant, colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie fœminæ, ut in ludis populum fallant.* Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Sermone Domini in monte, cap. 2, parum a princ., quod *sicut hypocritæ simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum), sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est : simulat enim se justum, non exhibet.* Sic igitur dicendum est quod **hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam justi.**

Ad primum ergo dicendum quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit 31 Moral., cap. 8, a med., quod *hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni seculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum;* et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

Ad secundum dicendum quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt : unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

ARTICULUS III

Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis.

4 Sent., dist. 16, quæst. 4, art. 1, quæst. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti : hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, puta per jejunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. 6. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere; unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est, quæst. 55, art 4. Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ : unde super illud Job 27 : *Quæ est spes hypocritæ, si avare rapiat,* etc., dicit Glossa (ord. Gregor., lib. 18 Moral., cap. 7, circ. princ.) : *Hypocrita, qui latine dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ.* Cum ergo avaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio, sive hypocrisis.

— Sed contra est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio, sive hypocrisis.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum, in 10 Metaph., text. 13 et 24, *contrarietas est oppositio secundum formam,* a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter : uno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium objectum. Unde **cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet,** ut dictum est art. præc., **consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita**

ART. 3. — Ex resp. ad 2 collata cum quæst. 109, art. 2 ad 4, observa mendacium et simulationem aliter vocari *duplicitatem,* sicut veritas alio nomine appellatur *simplicitas;* Veritas quidem, quatenus per signa exteriora quis se talem exhibet qualis revera est; simplicitas autem, quatenus homo verax non est bipartitus, unum exterius proferens, aliud corde habens. Similiter, ratione differunt simulatio et duplicitas; nam simulatio est, quatenus signis externis non respondent ea quæ significantur : duplicitas autem, quatenus homo simulator tendit in diversa, aliud in mente habens, et aliud per signa externa exhibens.

et sermone qualis est, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 7. Indirecta autem oppositio sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem assumit eam ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere : ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, in quantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta ; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis ; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 55, art. 3, 4 et 5, prudentiæ directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes, ad propositum consequendum : executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis ; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se præservare a deceptione ; et secundum hoc, ut supra dictum est, quæst. 109, art. 2, ad 4, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis ; sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis ; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, et aliud prætendat exterius.

Ad tertium dicendum quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, et sicut etiam supra de mendacio dictum est, quæst. 110, art. 2.

Articulus IV

Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale.

4 Sent., dist. 16, quæst. 4, art. 1, quæst. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, Isa. 16, in Glossa ord. in fin. cap., quod *in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare ;* et super illud Job. 1 : *Sicut autem Domino placuit*, etc., Glossa (Aug. sup. illud Psal. 63 : *Scrutati sunt iniquit.*). dicit quod *simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum ;* et super illud Thren. 4 : *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa ordin. : *Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum.* Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, 31 Moralium, cap. 8, a med., quod hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum Sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum istud Job 36, 13 : *Simulatores et callidi provocant iram Dei ;* excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Job 13, 16 : *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita.* Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

— Sed contra est quod hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 17, a med. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

Respondeo dicendum quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. — **Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale** : nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. — **Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale ; tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale.** Quod discernendum est ex fine : qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale ; puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit ; si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, puta cum

Art. 4. — Nota bene quomodo hypocrisis consuevit in sacra Scriptura sumi, et propterea tam detestabiliter commemoratur.

aliquis in ipsa fictione delectatur; de quo dicitur 3 Ethic., cap. 7, a med., quod *magis videtur vanus quam malus;* eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. — **Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

QUÆSTIO CXII

DE JACTANTIA. — *In duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de jactantia — et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum, in 4 Ethic., cap. 7.

Primo autem circa jactantiam quæruntur duo : 1° cui virtuti opponatur; 2° utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum jactantia opponatur virtuti veritatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat : dicitur enim Esther 1, 3 : *Assuerus fecit grande convivium..., ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui* (1) *ac magnitudinem, atque jactantiam potentiæ suæ.* Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur a Gregorio 23, Moral., cap. 4, a princ. una de quatuor speciebus superbiæ, *cum* scilicet *quis jactat se habere quod non habet;* unde dicitur Jerem. 48, 29 : *Audivimus superbiam Moab* (*superbus est valde*), *sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus et quod non sit juxta eam virtus ejus.* Et 31 Moral., cap. 7, a med., Gregorius dicit quod jactantia oriatur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

ART. 1. — Jactantia proprie dicta est vitium, quo quispiam exterius se effert, supra id quod in ipso est. Jactantia licet quoad vocabuli usum dicatur etiam de ostentatione veri supra opinionem seu cognitionem aliorum, ut de Assuero dicitur, tamen secundum rem, prout est nomen vitii ex suo genere (sic enim tantum proprie sumitur), non dicitur nisi de opposito veritatis, per modum excessus; quoniam sic tantum est nomen vitii ex suo genere. Ostentatio namque veri supra cognitionem aliorum, non est mala ex suo genere, sed quandoque bona juxta necessitatem aut utilitatem, quandoque mala, propter malum finem (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *Divitias gloriæ regni sui.*

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur; unde dicitur Sap. 5, 8 : *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati. Non ergo jactantia opponitur veritati.

— Sed contra, est quod Philosophus dicit in 2 et in 4 Ethic., cap. 7, utrobique (1) jactantiam opponi veritati.

RESPONDEO dicendum quod jactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe jactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter : — quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur; quod Apostolus refugiens dicit 2 ad Cor. 12, 6 : *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* — Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum, secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo **jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de jactantia, secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum quod jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter : — uno modo secundum speciem actus, et sic opponitur veritati, ut dictum est in corp., et quæst. 110, art. 2; — alio modo secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit, et sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva et impellente; ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius majora quædam de se jactet, licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentius ejus causa. Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam; et ideo secundum Gregorium ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

(1) In Nicol. deest verbum *utrobique.*

Ad tertium dicendum quod opulentia etiam jactantiam causat dupliciter : uno modo occasionaliter, in quantum de divitiis aliquis superbit, unde et signanter Proverb. 8 opes dicuntur superbæ; alio modo per modum finis, quia, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 7, a med., aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

Articulus II

Utrum jactantia sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. 28, 25 : *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed concitare jurgia est peccatum mortale : detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb. 6. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. 6 : *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ*, dicit Glossa interl. *Jactantiam et superbiam prohibet.* Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, circa med., *jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti ;* et sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

— Sed contra est quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium, 31 Moral., cap. 17, a med. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum; dicit enim Gregorius, lib. 8 Moral., cap. 30, a med., quod *valde est perfectorum, sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere.* Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæstio 110, art. 4, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest : — Uno modo **secundum se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale** : mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. 28, 2 : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum ;* vel etiam contra charitatem proximi, sicut cum aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc. 18 de Pharisæo, qui dicebat : *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus.* Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. — Alio modo potest considerari **secundum suam causam**, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ ; et sic **si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale.**— Sed **quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri**, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum ; et ideo **talis jactantia magis est peccatum mortale**. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, a med., quod *turpior est qui se jactat causa lucri, quam qui se jactat causa gloriæ vel honoris.* **Non tamen semper est peccatum mortale**, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quod procedit ex superbia, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quod autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit, lib. 4 Ethic., cap. 7, a med. Unde reducitur ad mendacium jocosum. Nisi forte hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret ; sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam, vel lucrum acquirat ; dummodo hoc sit sine damno aliorum, quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum.

QUÆSTIO CXIII

DE IRONIA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ironia circa quam quæruntur duo : 1° utrum ironia sit peccatum ; 2° de comparatione ejus ad jactantiam.

Articulus primus.

Utrum ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum.

Sup., quæst. 110, art 2, corp.; et 3 Sent., dist. 39, quæst. 1, art. 2, ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione; ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Proverb. 30, 1: *Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait: Stultissimus sum virorum;* et Amos 7, 14, dicitur: *Respondit Amos: Non sum propheta.* Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum, Anglorum episcopum, lib. 12 Regist., epist. 31, interrog. 10, circ. med.: *Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est.* Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed *aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7. Ergo ironia non est peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Verbis Apostoli, serm. 29, parum ante med.: *Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator, antequam mentireris, mentiendo efficeris.*

Respondeo dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter: — Uno modo salva veritate, dum scilicet **majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam vero minora detegunt, et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt; et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam; nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem.** — Alio modo **aliquis dicit minora a veritate declinans**, puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse: **et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod duplex est sapientia et duplex stultitia: — est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud 1 ad Cor. 3, 18: *Si quis inter vos sapiens videtur esse* (1) *in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* — Alia vero est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit: unde et ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum;* et postea subdit: *Et novi sanctorum scientiam.* Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humana ratione acquiritur; *sapientia* vero *sanctorum* quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum: unde ibidem subdit: *Nec filius prophetæ.*

Ad secundum dicendum quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat, et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat a communi justitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super Joan. tract. 43, inter med. et fin. et habetur cap. *Non ita*, 22, quæst. 2: *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur;* et Gregorius dicit, lib. 36. Moral., cap. 3, quod *incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.*

ART. 1. — Non hic sumitur *ironia* pro locutione figurata, qua irrisorie aliquid per contrarium dicitur, sed pro certi alicujus generis simulatione, ita ut describi possit: Ironia est simulatio ejus quod est infra verum; qua scilicet quispiam vel asserit de se aliquid vile, quod in seipso non recognoscit; vel negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit esse in seipso. Hæc directe repugnant veritati.

Articulus II

Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia.

Locis sup. art. 1 inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam jactantia. Utrumque enim est peccatum, in quantum declinat a veritate, quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum, lib. 4 Ethic., cap. 7, ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

3. Præterea, Proverb. 26, 25, dicitur: *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.* Sed submittere

ART. 2. — In arg. *sed contra* notat Nicolaius: *Irones* porro juxta græcum εἴρωνες quasi retenta græca voce vetus interpres reddit, et ex illo usurpat S. Thomas, quos *dissimulatores* passim reddunt moderni; quamvis juxta Quintiliani notationem non tam significanter dissimulatio exprimat quod apud græcos εἰρωνία.

(1) Vulgata: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in...*

vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quod *irones, et minus dicentes gratiores secundum mores videntur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 110, art. 2 et 4, unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum : quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel jocosum. **Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur** vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ; **unde quantum ad hoc æqualia sunt.**

Sed **ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit,** scilicet ex appetitu lucri vel honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse : **et secundum hoc** Philosophus dicit loc. cit. quod **jactantia est gravius peccatum quam ironia.**

Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum; **et tunc ironia est gravior.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ironia et jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus; sic enim dictum est, quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum quod duplex est excellentia; una quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem; sicut Dominus de quibusdam dicit Matth. 6, 16, quod *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes;* unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundum diversa, et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, quod *et superabundantia, et valde defectus jactantium est.* Propter quod et de Augustino legitur (Possid. in ejus vita. cap. 22) quod neque vestes nimis pretiosas neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 19, 23 : *Est qui nequiter se humiliat* (1), *et interiora ejus plena sunt dolo ;* et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

(1) Vulgata : *nequiter humiliat se.*

QUÆSTIO CXIV

DE AMICITIA QUÆ AFFABILITAS DICITUR. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est — de amicitia, quæ affabilitas dicitur; — et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium.

Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo : 1° utrum sit specialis virtus; 2° utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum amicitia sit specialis virtus.

Sup., quæst. 22, art. 3, ad 7; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 2, ad 1, et dist. 34, quæst. 1, art. 2, corp.; et Virt, quæst. 3, art. 5, ad 5, et quæst. 2, art. 2, ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in 8 Ethic., cap. 3, quod *amicitia perfecta est quæ est propter virtutem.* Quælibet autem virtus est amicitiæ causa; quia *bonum omnibus est amabile,* ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 9. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea. Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, ante med., de tali amico, quod *non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet.* Sed quod aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus *in medietate constituitur, prout sapiens determinabit,* sicut dicitur 2 Ethic., cap. 6, a med. Sed Eccle. 7, 5, dicitur : *Cor sapientum ubi tristitia* (1), *et cor stultorum ubi lætitia;* unde *ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. ult., a med. Hæc autem amicitia *per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur,* ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, a med. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

— Sed contra, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. 4, 7, dicitur : *Congregationi pauperum affabilem te facito.* Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

QUÆSTIO 114. — Virtus ista, apud græcos innominata est, ut videtur in 4 Ethic. Sed quia similis videtur amicitiæ, ideo amicitia vocatur. Apud latinos autem vocatur *affabilitas* ut Auctori placet et merito, quia circa colloquia delectabilia principaliter versatur. Affabilium autem est colloqui delectabiliter. Vel appellatur *comitas.* qua quis ad omnes se comiter habet. suavem cum omnibus conversationem habendo. Affabilitatis autem materia est conversatio hominis cum aliis, non in quibuscumque. sed in his quæ serio fiunt aut dicuntur. Et per hoc distinguitur ab eutrapelia seu urbanitate quæ circa delectabilia versatur in his quæ joco fiunt.

(1) Vulgata :.. *ubi tristitia est, et...*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 109, art. 2, et 1-2, quæst. 55, art. 3, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est, quæst. 109, art. 2. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo **oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in lib. Ethic., de duplici amicitia loquitur. — Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt, quæst. 23, art. 1, et art. 3, ad 1, et quæst. 25 et 26. — Aliam vero amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis : quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quamdam ejus similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. 13, 19, quod *omne animal diligit simile sibi;* et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio : non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad tertium dicendum quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat; dicit enim Apostolus ad Rom. 14, 15 : *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas;* sed ut contristatis consolationem conferat, secundum illud Eccli. 7, 38 : *Non desis plorantibus in consulatione, et cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam secundum illud Psal. 132, 1 : *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum.* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6. Unde et Apostolus dicit, 2 ad Cor. 7, 8 : *Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet;* et postea : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. 7, 26 : *Filiæ tibi sunt? Serva corpus earum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

ARTICULUS II

Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 6, hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 60, art. 5, et quæst. 61, art. 3. Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quam justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (quæst. 59, art. 1 et 2). Sed sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 26, ante med., hæc virtus *similiter ad notos, et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur.* Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ante med., ponit amicitiam partem justitiæ.

RESPONDEO dicendum quod **hæc virtus est pars justitiæ, in quantum adjungitur ei sicut principali virtuti.** Convenit enim cum justitia in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia : deficit autem a ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est quæst. 109, art. 3, ad 1, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione : quia, sicut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 5, *nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili.* Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, in quantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, *non similiter convenit consuetos et extraneos curare, aut contristare;* sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV

DE ADULATIONE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti: — et primo de adulatione; — secundo de litigio.

Circa adulationem quæruntur duo: 1° utrum adulatio sit peccatum; 2° utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum adulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit n quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb. ult. 28: *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam.* Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud 1 Cor. 10, 33: *Per omnia omnibus placeo.* Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur: unde Gregorius dicit, lib. 22 Moral., cap. 5, a med., quod remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est,* inquit, *quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet.* Sed detractio est malum, ut supra habitum est, quæst. 73, art. 2 et 3. Ergo adulatio est bonum.

— Sed contra est quod super illud Ezech. 13: *Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus,* dicit Glossa (interl. Greg., lib. 18 Moral., cap. 4, ad fin.): *id est, suavem adulationem.* Ergo adulatio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 3, amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur *placidus,* secundum Philosophum, lib. 4 Ethic., cap. 6, in fin. Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator.* **Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.**

Ad primum ergo dicendum quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Psal. 9, 3: *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ;* vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. 27, 8: *Ante sermonem non laudes virum;* et iterum Eccli. 11, 2: *Non laudes virum in specie sua;* vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur: unde dicitur Eccli. 11, 30: *Ante mortem ne laudes hominem.* Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum secundum illud Psal. 53, 6: *Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent;* et Apostolus dicit ad Gal. 1, 10: *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.*

Ad secundum dicendum quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

ARTICULUS II

Utrum adulatio sit peccatum mortale.

Mal. quæst. 7, art. 1, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

adulatio sit peccatum mortale, quia secundum Augustinum in Enchir., cap. 12, *malum dicitur, qui nocet.* Se adulatio maxime nocet, secundum illud Psal. 9, 3 : *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur : Exacerbavit Dominum peccator;* et ideo Hyeronymus dicit, epist. ad Celant., circa med., quod *nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio;* et super illud Psal. 69 ; *Convertantur statim erubescentes, qui dicunt mihi euge, euge;* dicit Glossa (ord. Augustini) : *Plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris.* Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis nocet, non minus nocet sibi quam aliis: unde dicitur in Psal. 36, 15 : *Gladius eorum intret in corda ipsorum.* Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter : unde super illud Psal. 140, 5 : *Oleum peccatoris non impinguet caput meum,* dicit Glossa (interl. et ord.) : *Falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia.* Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in Decretis scribitur, dist. 46, cap. 3 : *Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio.* Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

— Sed contra est quod Augustinus in serm. de Purgat (qui est 41 de Sanctis, inter princ. et med.) inter peccata minuta numerat, *si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 112, art. 2, **peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter :** *uno modo* ratione ipsius materiæ, puta cum aliquis laudat alicujus peccatum, hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isa. 5. 20 : *Væ qui dicitis malum bonum. Alio modo* ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter, vel spiritualiter; et hoc etiam est peccatum mortale : et de hoc habetur Proverb. 27, 6 : *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis. Tertio modo* per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequatur ; sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt, quæst. 43, art. 3 et 4. — **Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.**

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus ; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effective quasi sufficiens causa mortis ; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet, quæst. 43 art. 1, ad 3, et 1-2, quæst. 73, art. 8, ad 3, et quæst. 80, art. 1.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi : ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUÆSTIO CXVI

DE LITIGIO. — *In duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum opponatur virtuti amicitiæ ; 2° de comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS PRIMUS

Urum litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est quæst. 37, art. 1. Ergo et litigium.

2. Præterea, Proverb. 26, 21, dicitur : *Homo iracundus incendit litem* (1). Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea, Jacobi 4, 1, dicitur : *Unde bella et lites in vobis ? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris ?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo vi-

---

QUÆST. 116. — Litigium quod etiam morositas vocatur, non intelligitur contentio, qua quis aut verbis alterius contradicit, aut lite contra eum contendit : sed qua difficilem se præbet in convictu et conversatione, nihil curans an alios contristet, vel etiam eos contristare studens ut suis moribus obsequatur. Sic vocatur litigium ab effectu.

(1) Vulgata : *suscitat rixas.*

detur quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

— Sed contra est quod Philosophus in 4 Ethic., cap. 6, littigium opponit amicitiæ.

Respondeo dicendum quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi : quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam; **quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur : et sic fit litigium quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur,** ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, quod illi *qui ad omnia contrariantur, causa ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes*, dyscoli et litigiosi *vocantur*.

Ad primum ergo dicendum quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri : unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa ad Rom. 7 (ord. sup. illud : *Concupiscentiam nesciebam*) : *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

Articulus II

Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium : dicitur enim Isa. 3, 12 : *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, parum ante med. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum 4 Ethic., cap. ult. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

— Sed contra est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali : dicitur enim 1 ad Timoth. 3, 3, quod *oportet episcopum non litigiosum esse;* et 2 ad Timoth. 2, 24 : *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

Respondeo dicendum quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter : — Uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum; et ideo **litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando.** — Alio modo possunt considerari **secundum aliqua exteriora motiva, et secundum hoc quandoque adulatio est gravior,** puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; **quandoque vero litigium est gravius,** puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte. Unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est, quæst. 116, art. 9.

Ad secundum dicendum quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione : et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu, et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in arg., verecundia respicit turpitudinem peccati : unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adu-

latione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII

DE LIBERALITATE. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est — de liberalitate — et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur sex : 1° utrum liberalitas sit virtus ; 2° quæ sit materia ejus ; 3° de actu ipsius ; 4° utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat ; 5° utrum liberalitas sit pars justitiæ ; 6° de comparatione ejus ad alias virtutes.

Articulus primus

Utrum liberalitas sit virtus.

2 Cor. 8, lect. 1 ; et 2 Ethic., lect. 8.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat : cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., *liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit.* Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat ; et ad felicitatem divitiæ organice deserviunt, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, ad fin. Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus ; de quo Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quod *non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus.*

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus : multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent ; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, circ. princ. quod *in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis.* Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 2 de lib. Arbit., cap. 19 a princ., *bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem.* Possumus autem bene et male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo **cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius, serm. 64 de temp., et Basilius, serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire potest : et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit 1 de Officiis, cap. 30, parum ante med. : *Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.*

Ad secundum dicendum quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quod *liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere ;* et Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., loc. sup. cit., quod *Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari ; nisi forte ut Helisæus, qui boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica ;* quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur, quæst. 184 et 186, art. 3. Est tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, circa princ., *illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi* ; et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, parum a princ. : *Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas : nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris.* Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere ; sicut et aliarum

---

Quæstio 117. — Liberalitatem quidam ex eo nominatam volunt quod ex libero animo proficiscatur : alii, quod libero homine digna sit, qui neque velit esse adstrictus pecuniæ, neque tenere pecuniam adstrictam, sed habere suum animum ab ejus affectu liberum. — Adverte quod habitus liberalitatis ad hoc ponitur, ut moderetur amorem, desiderium, atque delectationem pecuniæ, sic ut homo afficiatur ad eam, prout opus est ea ad usum, et non plus, nec minus. Nam homo sic, et non aliter affectus ad pecuniam, ex tali affectu utitur pecunia tam ad se, quam ad alios quando oportet.

virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med.: *Secundum substantiam*, id est facultatem divitiarum, *liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu;* et Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 30, parum ante med., quod *affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.*

Articulus II

Utrum liberalitas sit circa pecunias.

Inf. art. 3; et 1-2, quæst. 60, art. 5, corp.; et Mal. quæst. 13, art. 1, corp.; et 4 Ethic., fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1. Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in 1 Politic., cap. 5 et 6. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quod *liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias*,

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in 4 Ethic., ibid., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideo **propria materia liberalitatis est pecunia.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad 3, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur; et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Disciplina Christi, (qui est tract. 1 de Diversis, cap. 6 a med.), *totum quicquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant.* Et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, circ princ., quod *pecunias omnia dicimus quorum dignitas numismate mensuratur.*

Ad tertium dicendum quod justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones: unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

Articulus III

Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis.

Inf. art. 4; et Quodl. 5, art, 23, ad 1; et 4 Ethic.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; et sic non videtur esse actus liberalitatis: dicit enim Seneca in 5 de Benefic., cap. 9, parum a princ.: *Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat.* Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, a princ.: *Unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem; ergo divitiis utetur optime qui habet circa pecunias virtutem.* Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

Respondeo dicendum quod species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est, 1-2. quæst. 18, art. 2. Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. art. præc., ad. 2. Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum

utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideo **actus proprius liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.**

Ad primum ergo dicendum quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, in quantum hujusmodi, eo quod divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur. quæst. 134.

Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum quod sicut dictum est art. præc., ad 1, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam; et ideo ad liberalitatem pertinet præcipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ: — unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; — alius autem quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum in lib. 4 Ethic., cap. 1, ante med. Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

Articulus IV

Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.

Inf., quæst. 119, art. 1, ad 2, et 3; et 4 Ethic.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare: unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quod *illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ*. Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., loc. cit., cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod non maxime intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., loc. sup. cit., quod *liberalis est superabundare in datione.*

Respondeo dicendum quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniæ, in quantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quanto fit ad aliquid distantius, tanto a majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcise tendat in id quod perfectius est: nam *virtus est perfectio quædam*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Et ideo **liberalis maxime laudatur ex datione.**

Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quam utiliter eam conservare, sed majoris: quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art. præc., ad liberalitatem pertinet con-

venienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur libera is; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus : impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret ; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multo minus ad petendum. Unde versus :

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum quod ad expendendum in seipsum natura inclinat : unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS V

Utrum liberalitas sit pars justitiæ.

Sup., quæst. 58, art. 12, ad 1, et quæst. præc., art. 2, ad. 3, et art. 3, ad 2, et infra, quæst. 157, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 4, quæst. 2; et Mal. quæst. 13, art. 1, corp., fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est, quæst. 8, art. 9, et 1-2, quæst. 60, art. 2 et 3. Sed liberalitas est præcipue circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare, ut dictum est art. præc., ad 2. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum est, qu. 30 et 31. Ergo liberalitas magis est pars charitatis quam justitiæ.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 28, in princ. : *Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eamdem liberalitatem et benignitatem vocant.* Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod **liberalitas non est species justitiæ**, quia justitia exhibet alteri quod est ejus ; sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus : — primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia : — secundo quia est circa res exteriores, sicut et justitia ; licet secundum aliam rationem, ut dictum est hic et art. 2 huj. quæst., ad 3. Et ideo **liberalitas a quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.**

Ad primum ergo dicendum quod liberalitas etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus : unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum quod datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat ; et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat : unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI

Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur

---

ART. 5. — Ad 1, vide supra notata quæst. 80, et in resp. ad 3, observa distinctionem actus liberalitatis, ab actu beneficentiæ vel charitatis.

ART. 6. — In resp. ad 1, Auctor dicit quod « divina datio non provenit ex eo quod sic afficiatur ad ea quæ dat, ut est datio liberalitatis, sed ex eo quod amat personas, quibus dat, quod pertinet ad charitatem » ; corrigere videtur quod dixerat alibi, et specialiter in 1ª, quæst. 11, quod scilicet in Deo est proprie liberalitas. Quia tamen divina datio habet de liberali hoc quod est sine expectatione et debito, ac per hoc liberalitas, seclusis imperfectionibus potest sustineri in Deo, ideo Auctor non totaliter reprobat dictum alibi, sed dicit quod magis spectat ad charitatem quam liberalitatem divina datio (Cajetanus).

Deo *qui dat omnibus affluenter, et non improperat*, ut dicitur Jacobi 1, 5. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundum Augustinum in 6 de Trinit., cap. 8, parum a princ., *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere ; quia *bonum diffusivum est*, ut patet per Dionysium, 4 de div. Nom., part. 1, lect. 1 ; unde et Ambrosius dicit. in 1 de Offic., cap. 28, circa princ., quod *justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in lib. 2 de Consolat., prosa 5, parum a prin. : *Largitas maxime claros facit;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, ante med., quod *inter virtuosos maxime liberales amantur*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 28, in princ.. quod *justitia excellentior* (1) *videtur liberalitate, sed liberalitas gratior*. Philosophus etiam dicit in 1 Rhetor., cap. 9, non procul a princ., quod *fortes et justi maxime honorantur, et post eos liberales*.

RESPONDEO dicendum quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum ; unde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo *primo* et per se; alio modo *ex consequenti*. — **Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum : et sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia**, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus : **et fortitudo et justitia**, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune ; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli : **et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum** : nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano ; et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato ; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. **Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti; et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta** : ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsam, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei; **et secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa.**

Quia tamen unumquodque magis judicatur secundum id quod primo et per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est **liberalitatem non esse maximam virtutem.**

Ad primum ergo dicendum quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat ; non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat, et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus : actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt ; et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

(1) Ita communius. — Cod. Alcan. cum Ambrosii textu, *excelsior*.

QUÆSTIO CXVIII

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis ; — et primo de avaritia ; — secundo de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum avaritia sit peccatum ; 2° utrum sit speciale peccatum; 3° cui virtuti opponatur ; 4° utrum sit peccatum mortale; 5° utrum sit gravissimum peccatorum ; 6° utrum sit carnale vel spirituale peccatum ; 7° utrum sit vitium capitale ; 8° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum avaritia sit peccatum.

Inf., quæst. 119.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia,

ART. 1. — Nomen *avaritiæ* desumptum est ab *aveo* seu cupio. Generaliter sumptum, significat inordinatum amorem habendi quamcumque rem, sive divitias, sive honorem, sive sanitatem. Specialiter sumptum, significat inordinatum amorem habendi possessiones seu divitias.

S. Scrpt. : Jos. 7, 20 ; 1 Reg. 8, 3, et 25, 3 etc. ; 3,Reg. 21, 2; 4 Reg. 5, 20, etc. ; Ps. 36, 16, etc. ; Prov. 1, 19 et 11, 28, et 12, 27 et 15, 16, etc., et 28, 16, etc., et 30, 15 ; Eccle. 2, 26, et 4. 8, et 5, 9 et 6 ; Eccli. 14, 3 et 31, 3 ; Is. 5, 8 et 56, 11 ; Jerem. 6, 13, et 8, 10 ; Ezech. 22, 13 ; Amos 8, 4; Mich. 6, 10 ; Hab. 2, 9; 2 Mach. 4, 50 et 10, 20. Matth. 6, 19 et 26, 14 et 27, 3 ; Marc. 8, 36 ; Luc. 12, 15 ; Joan. 12, 4; Act. 5, 1, et 8, 19, et 24, 26; 1 Corint. 6, 10 ; Ephes. 5, 3; Col. 3, 5 ; 1 Timot. 6, 9 ; Tit. 1, 7, etc. ; Hebr. 13, 5.

Cfr. — S. Basilius, *Homil.* 6, 7, 8 et 21 ; S. Ambrosius. *Liber de Naboth* ; S. Augustinus, serm. 86, 107, 177 et 178;

quasi *æris aviditas*, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum : naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est 1-2, quæst. 72, art. 4. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum : non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum : neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit 1 ad Cor. 6, 18 : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat ;* similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, aliquant. ante fin. Ergo avaritia non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur ad Hebr. ult. 5 : *Sint mores sine avaritia contenti præsentibus.*

RESPONDEO dicendum quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, unde necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura : nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in 1 Polit., cap. 6, a med. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est quæst. præc., art. 3, et 1-2, quæst. 2 art. 1. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiæ ; quæ definitur esse *immoderatus amor habendi.* Unde patet quod **avaritia est peccatum**.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem : et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit ; et ideo est peccatum.

S. Petrus Damianus, *opusc.* 31, *contra cupiditatem* ; S. Alphonsus, lib. 2; Lessius. *De justitia et jure,* lib. 2.

Ad secundum dicendum quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter : — uno modo immediate quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet ; et secundum hoc est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. — Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis ; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II

Utrum avaritia sit speciale peccatum.

Inf., art. 5, ad 2; et Part. 1, quæst. 63, art. 2, ad 2; et 2 Sent., dist. 21, in Expos. litt. fin.; et Mal. quæst. 8, art. 1, ad 1, et quæst. 3, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. 3 de lib. Arbit., cap. 17, circa med. : *Avaritia, quæ græce φιλαργυρια, philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est.* Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei : quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhæ-

ART. 2. — Hoc solum notandum occurrit quod nomine pecuniæ, ut est materia avaritiæ, non intelligitur quidquid est pecunia comparabile, sed solummodo quidquid habet rationem boni utilis; ita quod cum pecunia, sua ratione habeat rationem boni utilis, ut principale sui generis, scilicet boni utilis, ponitur objectum avaritiæ, ducens secum totum suum genus. Cum autem audis avari objectum esse bonum utile tantum, memento ut intelligas id quod per se est de genere bonorum utilium, ut sunt agri, ovilia, armenta, etc. : quoniam per accidens etiam honor et voluptas possunt spectare ad utilia, scilicet ex intentione alicujus appetentis hæc, et non propter se, sed propter lucrum. Objecta namque et materiæ virtutum et vitiorum, penes ea quæ per se insunt distinguuntur, et non penes ea quæ sunt per accidens (Cajetanus).

rere, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 71, art. 6, arg. 3. Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundum Isidorum in lib. 10, Etymolog., ad litt. *A*, *avarus dicitur quasi avidus æris*, id est, pecuniæ : unde et in Græco avaritia *philargyria* nominatur, id est, *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora ; quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2, ad 2. Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud ad Rom. 7 : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc., dicit Glossa (ord. August., lib. de Spir. et Litt., c. 4, circa med.) : *Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ : unde dicitur Exod. 20, 17 : *Non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum ; et ita avaritia est generale peccatum.

— Sed contra est quod ad Rom. 1, 29, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur : *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia*, etc.

RESPONDEO dicendum quod peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 72, art. 1. Objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis : ea enim ratione appetuntur, in quantum in usum hominis cedunt. Et ideo **speciale quoddam peccatum est avaritia**, **secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur**, ex qua sumitur avaritiæ nomen.

Verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia hujusmodi, ut patet in Prædicamentis, cap. ult. post prædicam., per consequens et **nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem,** sicut Gregorius dicit in quadam hom. (16 in Evang., inter princ. et med.), quod *avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur*. **Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum** : et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta in arg. 1.

Unde patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates, honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei. Potest enim intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III

Utrum avaritia opponatur liberalitati.

Sup., quæst. 117, art. 1, corp., et quæst. 118, art. 5, ad 3 ; et Mal. quæst. 13, art. 2, ad 10 ; et 4 Ethic., lect. 4, per tot., et lect. 5, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. 5 : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, Chrysostomus dicit, homil. 15 in Matth., inter princ. et med., quod duplex est justitia, una generalis et alia specialis, cui opponitur avaritia ; et idem Philosophus dicit in 5 Ethic. cap. 2. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directe opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., et cap. 7, et in 4, cap. 1. Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (implic. cap. 1 et 2). Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

— Sed contra est quod sicut dicitur Eccle. 5, 9 : *Avarus non implebitur pecunia ; et qui amat divitias fructum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecunia et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

ART. 3. — Nota pro hoc art. et sequenti, quod avaritia ut opponitur liberalitati, non est ex suo genere peccatum mortale ; sed ex fine, si scilicet pecunia amaretur ut ultimus finis. Et ideo dicitur in littera, quod tunc est peccatum mortale, quando præponitur amori Dei, quod propter eam transgredi quis non curaret præcepta Dei. Hæc enim declaratio ex communibus tacite insinuat, quod ex propria ratione avaritia ista non est peccatum mortale, sed ex communi ratione, qua cæteri amores bonorum tam naturalium quam fortunæ, etc., sunt mortalia peccata si excedunt divinum amorem. Ex quo patet quod immoderatus lucri appetitus in infinitum, ut contingit negotiatoribus absolute, non est mortale peccatum ex suo genere (Cajetanus).

RESPONDEO dicendum quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter : — **uno modo immediate, circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo ; et sic opponitur justitiæ**, et hoc modo accipitur avaritia, Ezech. 22, 27, ubi dicitur : *Principes ejus in medio ejus* (1) *quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem... et avare... sectanda lucra.* — **Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum** ; puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena ; **et hoc modo avaritia opponitur liberalitati**, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est quæst. præced., art. 2, ad 3, et art. 3, ad 3, et art. 6. Et sic accipitur avaritia, 2 ad Cor. 9, 5 : *Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse : sic quasi benedictionem non quasi* (2) *avaritiam;* Glossa interl. : *Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent.*

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta : avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum quod justitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum : sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum quod avaritia, secundum quod opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum : quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justitiam ; et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ARTICULUS IV

Utrum avaritia semper sit peccatum mortale.

Mal. quæst. 13, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte : cum enim Apostolus ad Rom. 1, 29 præmisisset : *Repletus omni iniquitate, fornicatione, avaritia,* etc., subdit 5, 32 : *Qui talia agunt, digni sunt morte.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale ; dicit enim Basilius, in serm. super illud : *Dest uam horrea mea*, vers. fin. : *Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica quam conservas; indigentis argentum, quod possides : quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres.* Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum (alium auctorem implic. hom. in op. Imperf. vers fin.), *tenebra animæ est pecuniarum cupido.* Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

— Sed contra est quod 1 ad Corinth. 3 super illud. *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa (August. lib. de Fide et Oper., cap. 16, ante med.), quod *lignum, fenum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo,* quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fenum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter : de eo enim dicitur quod *salvus erit sic quasi per ignem.* Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., avaritia dupliciter dicitur : — Uno modo **secundum quod opponitur justitiæ ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale** ; sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis injuste accipiat vel retineat res alienas ; quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est, quæst. 66, art. 6 et 8. **Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus**, sicut supra dictum est, quæst. 66, art. 6, ad 3, cum de furto ageretur. — Alio modo potest accipi avaritia, **secundum quod opponitur liberalitati ; et secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum.**

Si ergo in tantum amor divitiarum crescat quod præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum : sic avaritia est peccatum veniale.

ART. 4. — Ad 2, vide supra quæst. 80, quæ notata sunt.

(1) Vulgata : *illius.*

(2) Vulgata : *non tanquam.*

Ad primum ergo dicendum quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

Articulus V

Utrum avaritia sit maximum peccatorum.

Psal. 21, com. 5 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccle. 10, 9: *Avaro nihil est scelestius*; et postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim et animam suam venalem habet.* Et Tullius dicit in 1 de Officiis, in tit.: *Vera magnanimitas in duobus potissimum sita: Nihil est tam angusti animi tamque parvi, quam amare pecuniam;* sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto magis charitati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur charitati: dicit enim Augustinus in lib. 83, QQ., quæst. 36, a princ., quod *venenum charitatis est cupiditas.* Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile: unde et peccatum in Spiritum Sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile: unde dicit Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, a med., quod *senectus et omnis impotentia illiberales facit.* Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5, 5, quod *avaritia est idolorum servitus.* Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

— Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb. 6. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni; in quantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi: — Uno **modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto majus est, tanto peccatum gravius est; et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum, et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ,** quod videtur ad avaritiam pertinere. — Alio modo potest attendi gradus peccatorum **ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus;** quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius: turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona: est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur a bono divino. **Et secundum hoc peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodam modo deformitatem majorem.** — Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod **avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.**

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in Eccli. 10, pro ratione subditur quod avarus *suam animam habet venalem,* quia videlicet animam suam, id est vitam suam, exponit periculis pro pecunia: et ideo subdit: *Quoniam in vita sua projecit,* id est, contempsit, *intima sua,* ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi,* ut scilicet velit pecuniæ subjici.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, in quantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum Sanctum, et aliter avaritia: nam peccatum in Spiritum Sanctum est insanabile ex parte contemptus; puta quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilita-

---

Art. 5.— Cave ne in verbis litteræ erres aut fluctues, legens quod privatio boni formaliter se habet in peccato: conversio autem ad commutabile materialiter. Memento quod de peccato in genere mali simpliciter sermo est, cum comparentur inter se, quod eorum sit prius, ut hic fit. Constat autem formale peccati in genere mali simpliciter consistere in privatione, ut superius pluries dictum est.

tem ex parte defectus humani in quem scilicet semper procedit humana natura : quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo ; sed idololatra quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum ; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderate eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

Articulus VI

Utrum avaritia sit peccatum spirituale.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale : sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli 1 Corinth. 6, 18, : *Qui fornicatur; in corpus suum peccat.* Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat ; unde et Chrysostomus Marc. 5 comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur (hom. 29 in Math. a med.). Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

— Sed contra est quod Gregorius 31 Moral., cap. 17, a med., computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

Respondeo dicendum quod peccata præcipue in affectu consistunt : omnes autem affectiones animæ, sive passiones terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 5, circa princ. Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, et venereorum ; delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus ; illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et hujusmodi est avaritia : delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo **avaritia est peccatum spirituale.**

Ad primum ergo dicendum quod avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quod divitias possideat : et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum quod motus recipit speciem secundum terminum *ad quem*, non autem secundum terminum *a quo* : et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum, quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. 5, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

Articulus VII

Utrum avaritia sit vitium capitale.

2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art 3; et Mal. quæst. 8, art. 1, corp.; et quæst. 13, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avariatia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ : quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 5, circa fin. Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit 15 Moral., cap. 14, in princ., quod *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur.* Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

— Sed contra est quod Gregorius 31 Moralium, cap. 17, a med., ponit avaritiam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in arg. 2 huj. art., vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 1, art. 4, 7 et 8. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 3, circa med. Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, *denario utimur quasi fidejussore ad dominia habenda;* et Eccle. 10, 16, dicitur quod *pecuniæ obediunt omnia.* Et ideo **avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus: et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dicta in corp. art. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, a med., quod *prodigus magis dicitur vanus quam malus.*

Ad secundum dicendum quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; in quantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia; et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est quæst. 36, art. 4, ad 1, et 1-2, quæst. 84, art. 4, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

Articulus VIII

Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ.

Sup., quæst. 55, art. 1; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 3; et Mal. quæst. 8, art. 1, corp., et quæst. 13, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet *proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia* et *contra misericordiam obduratio.* Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est art. 3 huj. quæst. *Proditio* autem, *fraus*, et *fallacia* opponuntur prudentiæ, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, *violentia* opponitur justitiæ, *obduratio* misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent omnia enumerari tanquam diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus, comment, in Deut. cap. 16, circa med., ponit novem filias, quæ sunt *mendacium, fraus, furtum, perjurium*, et *turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas.* Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, a med., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat *illiberalitatem*; videlicet *parcos, tenaces, cumini sectores* (1), *cimbices, illiberales operationes operantes*, et *de meretricio pastos*, et *usurarios, aleatores*, et *mortuorum spoliatores*, et *latrones.* Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quod *tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales*, id est, avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

RESPONDEO dicendum quod filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit: — Primo enim superabundant in retinendo, et ex hac parte **oritur ex avaritia obduratio contra misericordiam,** quia scilicet cor ejus misericordia non emollitur, ut de divitiis subveniat miseris. — Secundo ad avaritiam pertinet super-

(1) Cod. Alcan., *chimibiles*, sicut et in solutione.— Edit. Rom., *chimibiles, liberales* (illiberales) *operationes operantes*, etc. — *Cuminum* autem seu *carum* est planta de genere ombelliferarum, cujus semen est tenue, et odoriferum; gallice vocatur *cumin vel carvi.*

abundare in accipiendo, et secundum hoc avaritia potest considerari dupliciter : uno modo secundum quod est *in affectu*; et sic **ex avaritia oritur inquietudo**, in quantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas ; *avarus* enim *non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. 5, 9. Alio modo potest considerari *in effectu* : et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad **violentias** ; quandoque autem dolo, qui quidem, si fiat in verbo, **fallacia** erit quantum ad simplex verbum, **perjurium**, si addatur confirmatio juramenti : si autem dolus committatur opere, sic quantum ad res erit **fraus**; quantum autem ad personas erit **proditio**, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum quod non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere : quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis : aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad secundum dicendum quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod illa novem reducuntur ad septem prædicta ; nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia : falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii ; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur : appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem : rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus : inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quam filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando : et si quidem parum det, vocatur *parcus;* si autem nihil, *tenax ;* si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter : — Uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes ; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi ; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii ; vel quia lucratur parva cum magno labore. — Alio modo quia injuste lucratur ; vel vivis vim inferendo, sicut latrones ; vel mortuos spoliando ; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX

DE PRODIGALITATE. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de prodigalitate : et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum prodigalitas avaritiæ opponatur ; 2° utrum prodigalitas sit peccatum ; 3° utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ.

Sup., quæst. 118, art. 3, ad 3, et inf., art. 2 et 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam ; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones : non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 62, art. 3. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendit, et præcipue propter voluptates ; unde et Luc. 15, 13, dicitur de filio prodigo quod *dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo.* Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quam avaritiæ et liberalitati.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 1, a med., ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

RESPONDEO dicendum quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens ; prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo : ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare

---

ART. 1. — Prodigalitas definiri potest erogatio superflua rerum suarum. — Nota ad 1, quod aliquis potest esse simul avarus et prodigus secundum diversa: prodigus in dando, avarus in acquirendo.

autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quod **prodigalitas avaritiæ opponitur**.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa. Ab illo enim aliquid magis denominatur quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*; qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, a med. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam; vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat; et sic non secundum idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Et frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, a med., dicit quod *multi prodigorum sunt intemperati*.

Articulus II

Utrum prodigalitas sit peccatum.

Inf., art. 3, ad. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. ult., 10: *Radix omnium malorum est cupiditas*. Sed non est radix prodigalitatis quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Tim. ult., 17 dicit: *Divitibus hujus seculi præcipe... facile tribuere, communicare*. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit Matth. 6, 34: *Nolite solliciti esse in crastinum*; et Matth. 19, 21: *Vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ergo prodigalitas non est peccatum.

— Sed contra est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quod **prodigalitas sit peccatum**.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. — Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni; et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur: prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. — Sed, si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam supra præmiserat: *Qui volunt divites fieri*, etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum*, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur; sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipit.

Ad secundum dicendum quod Apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua, secundum quod oportet; quod non faciunt prodigi; quia, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, post. med., *dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus; bonis autem nihil dant.*

Ad tertium dicendum quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

Articulus III

Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia

Sup., quæst. 107, art. 2, corp. et quæst. 118, art. 5, ad 3; et Mal. quæst. 13, art. 2, ad 10; et 4 Ethic., lect. 4, per tot., et lect. 5, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat ; per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet : dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, circa princ., quod *corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse perditio*. Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. 14, 5 : *Qui sibi nequam est, cui (1) bonus erit*? Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere : prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili ; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est, quæst. 56, art. 1, ad. 1, et 1-2, quæst. 61, art. 2, ad 1. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritia : dicitur enim Proverb. 21, 20 : *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 6, a med., quod *insipientis est superabundanter dare, et non accipere*. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., ibid., quod *prodigus multo videtur melior illiberali.*

RESPONDEO dicendum quod **prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est quam avaritia, et hoc triplici ratione** :— primo quidem, quia avaritia magis differt a virtute opposita ; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. — Secundo quia prodigus est multis utilis, quibus dat ; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in 4 Ethic. loc. cit. — Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis; et per hoc quod declinat ad ætatem senectutis quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta, quæst. præc., art. 5, ad 3.

(1) Vulgata.., *cui alii bonus erit.*

Ad primum ergo dicendum quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet : peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodige expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, in quantum deficit in dationibus ; peccat et in seipsum, in quantum deficit in sumptibus ; unde dicitur Eccle. 6, 2 : *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis.* Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis, nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum quod cum de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum ; sicut circa prodigalitatem attendimus quod superflue consumit divitias ; circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul peccata multa : unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 1, post. princ. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur ; et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUÆSTIO CXX

DE EPICHEIA (1) SEU ÆQUITATE — *In duos articulos divisa*

Deinde considerandum est de epicheia : circa quam quæruntur duo : 1° utrum epicheia sit virtus; 2° utrum sit pars justitiæ.

(1) Ita editi recentiores passim. — Veteres, *epiicia*. — Mss., *epiikia* ubique.

Articulus primus

Utrum epicheia sit virtus.

Inf., quæst. 128, art. 1, ad 6; et 3 Sent., dist. 37, art. 4, corp., fin.; et 6 Ethic., lect. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem quia tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 3, ad fin.: *In istis temporalibus legibus quanquam de his homines judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas.* Sed epicheia videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quam virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap, 10. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet: unde imperator dicit in codice de Legibus et Constitutionibus princ., lege 1: *Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere.* Ergo actus epicheiæ non est licitus. Ergo epicheia non est virtus.

— Sed contra est quod Philosophus in 5 Ethic. loc. cit., ponit eam virtutem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 96, art. 6, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes: quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus justum est; contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas. Unde patet quod **epicheia est virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod epicheia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis (1) in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice de Legibus et Const. princ., leg. 5: *Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem.*

Ad secundum dicendum quod ille de lege judicat qui dicit eam non esse bene positam; qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis a verbis legis cedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ART. 1.— Hæc virtus dicitur a græcis ἐπιείκεια, a latinis autem *æquitas*. Variæ sunt significationes istius vocabuli græci, nam interdum significat modestiam, interdum humanitatem, æquitatem, probitatem, beniguitatem, bonam fidem; in proposito tamen sumitur, pro ea æquitate, quæ est legis in benigniorem partem moderatio, casu particulari et circumstantiis præsentibus ita exigentibus: sive qua prætermissis legis verbis, id sequimur quod ratio postulat quodque vellet fieri legislator, si vel præsens esset, vel consuleretur (Sylvius).

(1) Ita Mss. et editi communius. — Al., *verba legis.*

Articulus II

Utrum epicheia sit pars justitiæ.

Sup., quæst. 80, art. 1, ad 5; et Sent.. dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 5. corp., et ad 5; et 5 Ethic., lect. 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis, quæst. 58, art. 7, duplex est justitia, una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars; cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quam justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab ἐπί, quod est *supra* et δίκαιον, quod est *justum.* Ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quod epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus ad Philipp. 45, dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus,* in Græco habetur ἐπιεικές. Sed secundum Tullium, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10, quod *epicheia est quoddam justum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 48, virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subjectivam, partem integralem et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum; et est minus. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove: quandoque autem prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. **Epicheia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquam justitia quædam existens**, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., loc. cit. — Unde patet quod **epicheia est pars subjectiva justitiæ; et de ea justitia dicitur per prius quam de legali**: nam legalis justitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod epicheia correspondet proprie justitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. — Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis justitiæ. — Si vero justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 10, *epicheia est melior quadam justitia*, scilicet legali, quæ observat verba legis: quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitia.

Ad tertium dicendum quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI

DE PIETATE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate: circa quam quæruntur duo: 1° utrum sit donum Spiritus Sancti; 2° quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum pietas sit donum.

3 Sent., dist. 43, quæst. 3, art. 2, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 68, art. 1. Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 3. Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est, quæst. 68, art. 8. Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 68, art. 6. Sed actus pietatis non potest manere in patria: dicit enim Gregorius 1 Moral., cap. 15, ante med., quod *pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet;* et sic non erit in patria, ubi nulla miseria. Ergo pietas non est donum.

— Sed contra est quod Isaiæ 11 ponitur inter dona.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 68, art. 1, et quæst. 69, art. 1 et 3, dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. 8, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus*: *Abba, Pater.* Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod **pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum.**

Ad primum ergo dicendum quod pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum quod, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem, ita etiam pietas, secundum quod est donum, non

---

ART. I. — Pietas hic sumitur pro bona dispositione, secundum quam animus est erga Deum, ut patrem benignissimum, bene affectus, et prompte mobilis a Spiritu Sancto ad officium et cultum Deo tanquam patri exhibendum. Differt a religione, quæ exhibet cultum creatori et Domino: a timore filiali, qui habet pro objecto Dei majestatem, pietas autem paternam benignitatem: a virtute autem pietatis, quæ patri carnali cultum exhibet.

solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit in 2 lib. de Doctr. christ., cap. 7, circa princ. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem judicii, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali : quod præcipue tunc erit, secundum illud Sap. 5, 5 : *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

Articulus II

Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet : « Beati mites. »

Sup., quæst. 83, art. 9, ad 3; et 1-2 quæst. 69, art. 3, ad 3; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 9; et Matth. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet : *Beati mites.* Pietas enim est donum respondens justitiæ ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam ;* vel etiam quinta beatitudo, videlicet : *Beati misericordes*, quia, ut dictum est art. præc., arg. 3, opus misericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum, Isa. 11. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet : *Beati qui lugent*, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 70, art. 2. Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quæ pertinet ad militatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, parum a princ.: *Pietas congruit mitibus.*

Respondeo dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi : una quidem **secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus : unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris;** secundam autem, scilicet : *Beati mites*, attribuit pietati, et sic de aliis.

Alia convenientia potest attendi **secundum propriam rationem doni et beatitudinis** : et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta et actus ; **et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda ; — secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate,** in quantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod, secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati ; sed secundum rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati : mansuetudo autem indirecte, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXXII

DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ ; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ ; 2° de primo præcepto Decalogi ; 3° de secundo ; 4° de tertio ; 5° de quarto ; 6° de aliis sex.

Articulus primus

Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ.

Sup., quæst. 56, art. 1, ad 1, et art. 2, et quæst. 140, art. 1, ad 3, et quæst. 148, art. 2, ad 1; et 1-2, quæst. 99, art. 4, ad 1, et quæst. 100, art. 3, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est *cives facere virtuosos secundum omnem virtutem*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, circa med. ; unde et 5 Ethic. cap. 1, a

---

Art. 2. — Cum pietatis doni principale objectum sit Deus ut pater, et consequenter omnia spectantia ad Deum ut patrem ; actus vero sit habere se ad Deum ut patrem, colendo ac serviendo eidem, et similiter habere se ad alios et alia, ut filios et res patris, consequens est, ut pietatis dono magis respondeat sitis justitiæ, quia nonnulla justitia est patri cultum, officiumque reddere, et ad paterna recte se habere : et similiter respondeat misericordia respectu paternorum in miseria constitutorum. Et quoniam pietas in affectu, scientia in intellectu ponitur ad illius directionem, ideo eædem beatitudines ad scientiam spectant magis quam luctus; et per hæc clarior est littera (Cajetanus).

Quæstio 122. — Juxta methodum in hujus partis proœmio propositam, ut eadem serie doctrinæ, explicaretur unaquæque virtus cum dono sibi respondente, et vitia ei opposita; tum præcepta divina ad unamquamque virtutem pertinentia, sive affirmativa sive negativa ; ita postquam de justitia ejusque partibus et vitiis oppositis tractavit, nunc de præceptis justitiæ agit. — De Decalogo fuit amplius dictum in 1-2, quæst. 99 et 100.

med., dicitur quod *lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum*. Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipue præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 99, art. 4. Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet, 1-2, quæst. 100, art. 3. Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipue tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei et proximi; quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quam ad justitiam.

— Sed contra est quod justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam.

Respondeo dicendum quod præcepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitia, quæ est ad alterum : quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo **præcepta decalogi oportuit ad justitiam pertinere.** Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia vero sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum, sicut et cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad tertium dicendum quod ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem : et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad quartum dicendum quod præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud 1 ad Tim. 1, 5 : *Finis præcepti est charitas;* sed ad justitiam pertinent, in quantum immediate sunt de actibus justitiæ.

Articulus II

Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

1-2, quæst. 110, art. 6 et 7; et 3 Sent., dist. 36, quæst. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Heb. 12, 9 : *Quanto magis* (1) *obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Sed præceptum pietatis, qua honoratur pater ponitur affirmative, cum dicitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam*. Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative; præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est art. præc. Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus : nam primo dicitur : *Non habebis deos alienos coram me*; secundo dicitur : *Non facies tibi sculptile;* tertio vero : *Non adorabis ea neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 9, a med., quod *per primum præceptum excluditur vitium superstitionis.* Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam ut supra dictum est, quæst. 92, art. 2. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

— In contrarium est Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum quod ad legem pertinet facere homines bonos, et ideo **oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus.** In ordine autem generationis duo sunt attendenda; — quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideo **in eo qui erat per legem instituendus ad**

(1) Vulgata : *Non multo magis*, etc.

virtutem, primo oportuit quasi facere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis. — Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur ; sicut agricola primo purgat agrum, et postea projicit semina, secundum illud Jerem. 4, 3 : *Novale vobis novale et nolite serere super spinas* (1). Et ideo **circa religionem primo homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet.** Præcipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso deo inhæreat, secundum illud Matth. 6, 24 : *Non potestis Deo servire et mammonæ.* **Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.**

Ad primum ergo dicendum quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est in corp. art., et præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, cap. 2 cœlest. Hierarch., parum ante med.

Ad secundum dicendum quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. — Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Unde Varro dicit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur : *Non habebis deos alienos.* — Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur : *Non facies tibi sculptile;* et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur : *Non coles ea*, etc.

Ad tertium dicendum quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso : et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : *Non habebis deos alienos.*

Articulus III

Utrum secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

Locis sup., art. 1, inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa interl. Exod. 20 : *Non existimes creaturam esse filium Dei*, per quod prohibetur error contra fidem ; et Deut. 5 exponitur in Glossa interl. : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, « *scilicet nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo :* » per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud ad Col. 3, 17 : *Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine Domini facite* (1). — Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea, Exod. 20, exponitur in Glossa interl. illud præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, jurando scilicet pro nihilo : unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine judicio. Sed multo gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, quæ est sine justitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo, vel facto in contumeliam Dei, quam perjurium. Ergo blasphemia, et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

— Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter : — uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem ; — alio modo quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur ; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est, quæst. 97, in divisione, et in art. seq. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. 28, 20: *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis ; *et pallium breve utrumque operire non potest.* Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, hono-

(1) Ita Mss. et recentiores editi ; antiqui nonnulli, *super spinas et tribulos*, quod nec est in textu Jerem.

(1) Vulgata : *Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi.*

retur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo **præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens.**

Ad primum ergo dicendum quod illæ expositiones sunt mysticæ ; litteralis autem expositio est quæ habetur Deuter. 5 : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, *jurando pro re quæ non est.*

Ad secundum dicendum quod non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed proprie illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est in arg. 1.

Ad tertium dicendum quod pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est : quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est, quæst. 93, art. 1, ad 3. Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis ; quando autem aliquis jurat sine judicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum quod, sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primo proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una ; non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit : *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

Articulus IV

Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.

1-2, *quæst. 100, art. 5, ad 2, et quæst. 102, art. 4, ad 10 ; et 3 Sent., dist. 37, art. 5 ; et Isa. 56, col. 1, fin.; et Job 2, col. 2 fin. ; et Coloss. 2, lect. 4.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale : super illud enim Luc. 13 : *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset*, dicit Beda, lib. 4 Comment., cap. 13 : *Lex in sabbato non prohibet hominem curare ; sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet.* Secundum autem litteralem sensum est præceptum cæremoniale : dicitur enim Exod. 31, 13 : *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris.* Præcepta autem Decalogi et sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cæremonialia legis præcepta continent *sacra, sacrificia, sacramenta*, et *observantias*, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 101, art. 4. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, et sacra vasa et alia hujusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens est ergo quod, prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes in templo sabbatis operantes ; et Elias, 3 Reg. 19, cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbato itineravit : similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Josue 6, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse : dicitur etiam Luc. 13, 15 : *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum aut asinum, et ducit adaquare ?* (1) Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc præceptum nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi

---

Art. 4. — De opere servili, sic loquitur S. Thomas, in 3 Sent., dist. 37, art. 5, quæst. 2, ad 2 : « Ad litteram opera servilia dicuntur, ad quorum exercitium servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicæ dirigere, quæ contra liberales dividuntur ». — Nota, ait Cajetanus, quod præceptum de sanctificatione sabbati ad litteram, non est de interiori sed de exteriori Dei cultu datum. Colebatur siquidem Deus sabbato in ipso exteriori quiete ab operibus servilibus, quia quiescebant ad repræsentandam divinam quietem, a creatione mundi In nova vero lege, exterior cultus est dicere vel audire missam. Quies autem a servilibus operibus est ad removenda exteriora impedimenta quietis mentis in Deo. — Collige opera corporalia licita in festo, quæ in littera ponuntur : 1° Opera corporalia ad cultum Dei pertinentia ; 2° Corporale exercitium cujuscumque spiritualis actus, exemplo doctoris verbo aut scripto ; 3° Actus corporales necessarios ad salutem corporis vel proprii, vel proximi ; 4° Actus corporales opportunos ad imminens damnum exterioris rei vitandum ; 5° Coquere cibos, itinerare, et alia hujusmodi ex consuetudine.

(1) Vulgata : *Unusquisque vestrum, sabbato non solvit bovem suum aut asinum a præsepio, et ducit adaquare ?*

coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati. — Sed contra est Scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod, remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est, art. 2 et 3 huj. quæst., consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus interior sub aliquibus (1) corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur (2) per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus Sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo **in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii,** quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septima die, in cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo, Exod. 20, 11, præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cœlum et terram, et in septima die requievit.*

Ad primum ergo dicendum quod præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. — Morale quidem est quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali.— Sed in quantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septima die: et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, in quantum est præceptum morale, non in quantum est cæremoniale.

Ad secundum dicendum quod aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quam aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. — Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. — Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cum subditur: *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. 23, 3: *Omne opus* servile *non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus: — una quidem qua homo servit peccato, secundum illud Joan. 8, 34: *Qui facit peccatum, servus es peccati,* et secundum hoc omne opus peccati dicitur servile; — alia vero servitus est qua homo servit homini: est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est, quæst. 104, art. 5, et art. 6, ad 1; et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; — tertia autem est servitus Dei, et secundum hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Joan. 7, 23, *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. 12, 5, *sabbatis, sacerdotes in templo sabbatum violant,* id est, corporaliter in sabbato operantur *et sine crimine sunt.* Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto. Unde Num. 28 dicit Glossa (ord. Orig., hom. 23 in Num., sup. illud: *Die autem sabbati*) quod *fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt.* Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, in quan-

---

(1) Ita cum Mss. editi. — Nicolaius: *Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus*, etc.

(2) Al., *debetur.*

tum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 3 ante med. : *Melius faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret ; et melius fœminæ eorum die sabbati lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis suis impudice saltarent.* Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, in tantum servilia dicuntur in quantum proprie pertinent ad servientes ; in quantum vero sunt commun a servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo : præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. 24, 11 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem ;* secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deuter. 22, 1 : *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo.* Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum : non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur 1 Machabæorum 2 ; similiter nec etiam Elias fugiens a facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus, Matth. 12, excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati : unde dicitur Joan. 7, 23 : *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato ?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum ; unde dicit Dominus, Matth. 12, 11 : *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit et levabit eam ?* (1)

Ad quartum dicendum quod observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati ; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi ; et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius, propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet ; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

(1) Vulgata :.. *qui habeat ovem unam, et si cæciderit hæc sabbatis in foveam*, etc.

ARTICULUS V

Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.

3 Sent. dist. 37, art. 1 quæst. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est quæst. 101, 102 et seq. Ergo videtur quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed patriæ, et etiam aliis sanguine conjunctis, et patriæ benevolis, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 1 et 2. Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo efficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quod hi qui honorant parentes cito moriuntur ; et e contrario qui parentes non honorant diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio : *Ut sis longævus super terram.*

— In contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus ; et **ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium** : et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 101, art. 2, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ et consanguineis : quia per hoc quod sumus nati a parentibus, per-

tinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo cum præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum quod parentibus, in quantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, puta in quantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 2. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli 1 ad Tim. 4, 8: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ*. Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum a parentibus habemus: et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est 1-2, quæst. 14, art. 12, ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur; alii vero qui sunt impii in parentes, diutius vivunt.

Articulus VI

Utrum alia sex præcepta decalogi convenienter tradantur.

3 Sent., dist. 37, art. 2, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. 13, 7: *Reddite omnibus debita*. Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt, quæst. 72 et seq. Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi: — uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. 6: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*; — alio modo secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Jacobi, 4: *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum existentes: similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

— Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per justitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo **post præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur, necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.**

Ad primum ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum; et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis: et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam

ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam conjunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiæ, et si qua hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius justitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum quod per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohibetur directe consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

De fortitudine.

QUÆSTIO CXXIII

DE FORTITUDINE. — *In duodecim articulos divisa.*

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine: — et primo de ipsa virtute fortitudinis; — secundo de partibus ejus; — tertio de dono ei correspondente: — quarto de præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria: — primo quidem de ipsa fortitudine; — secundo de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; — tertio de vitiis oppositis ipsi fortitudini.

Circa primum quæruntur duodecim: 1° utrum fortitudo sit virtus; 2° utrum sit virtus specialis; 3° utrum fortitudo sit solum circa timores et audacias; 4° utrum sit solum circa timorem mortis; 5° utrum sit solum in rebus bellicis; 6° utrum sustinere sit præcipuus actus ejus; 7° utrum operetur propter proprium bonum; 8° utrum habeat delectationem in suo actu; 9° utrum fortitudo maxime consistat in repentinis; 10° utrum utatur ira in sua operatione; 11° utrum sit virtus cardinalis; 12° de comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fortitudo sit virtus.

Inf., art. 3, 4 et 5 et quæst. 124, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1, quæst. 1; et Opusc. 43, cap. 17; et Psal. 17, com. 2; et 3 Ethic., lect. 18, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus 2 ad Corinth. 12, 9: *Virtus in infirmitate perficitur.* Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 57, art. 2, quæst. 52, art. 3, neque videtur esse virtus moralis, quia, ut Philosophus dicit in 3, Ethic. cap. 7 et 8, *videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites*, quæ magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem: *quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones*, puta propter timorem commnationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 4. Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maxime consistit in anima: est enim *bona qualitas mentis*, ut supra dictum est, ibid. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

— Sed contra est quod Augustinus in libro de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, 21 et 22, fortitudinem inter virtutes enumerat.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, *virtus est quæ*

QUÆSTIO 123. — Fortitudo a Tullio definitur in fine corp. art. 2: « Fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio », quasi diceret: fortitudo est virtus, per quam aliquis promptus redditur ad pericula, secundum rectæ rationis dictamen suscipienda, et ad labores patiendos; ut enim art. 4 et 5 loquitur B. Thomas: « Fortitudo, animum hominis firmat contra maxima pericula, ne illorum metu, a bono rationis retrahatur, sed paratus sit pro isto bono tuendo, quævis pericula sustinere, ac etiam si opus fuerit aggredi ». — Martinus de Magistris, doctor Parisiensis, ex proposito, duos libros edidit, tempore Cajetani, per modum quæstionum, alterum de fortitudine, alterum de temperantia, conatusque est, quantum potuit, dicta Auctoris impugnare: Cujus objecta Cajetanus solvit, solidam S. Thomæ doctrinam clarificando.

Cfr. pro tractatu de fortitudine.— S. August., *de Morib. Eccles.* lib. 1, cap. 22 etc.; S. Ambros., *de Officiis*, lib. 1, cap. 35 etc.; Lessius, *de Justitia, cæterisque virtutibus*, lib. 3; Billuart; Sylvius hic; Benedict. XIV, *de Servorum Dei beatificatione*, etc., lib. 3, cap. 24; Barré, *Tractatus de virtutibus.*

bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dyonisium, cap. 4 de div. Nom., part. 4 lect. 22. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : *uno* modo secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales ; *alio* modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam ; *tertio* modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. — Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : *uno* modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat : et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. *Alio* modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit ; et ad hoc impedimentum tollendum, requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat ; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod **fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundum rationem esse.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis ; et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus in 3 Ethic., cap. 8, ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter : — Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile : quod in tres modos dividitur ; *quandoque* enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi : *quandoque* hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda ; puta cum expertus est se sæpe pericula evasisse : *quandoque* autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam ; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit in lib. 1 de Re militari, cap. 1 : *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.* — Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. — Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri, vel alicujus incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

Ad tertium dicendum quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est in solut. ad 1. Nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 13, art. 1.

Articulus II.

Utrum fortitudo sit virtus specialis.

1-2, quæst. 61, art. 3 et 4; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1 art. 1 quæst. 3, corp., et ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapient. 8, 7, quod *sapientia sobrietatem et prudentiam docet, justitiam* (1) *et virtutem :* et ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 39, in princ. : *Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quæ inexpiabili prælio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet;* et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 4, ante med. Ergo fortitudo est virtus generalis.

— Sed contra est quod 22 Moral., cap. 1, a med., Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 61, art. 3 et 4, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest : — Uno modo, **secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem; et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis,** quia, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., loc. cit., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. — Alio modo potest accipi forti-

(1) Vulgata : *et justitiam...*

tudo, **secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere**, scilicet in aliquibus periculis gravibus : unde Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. **Et sic fortitudo ponitur specialis virtus**, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in 1 de Cœlo, text. 116, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus ; alio modo, secundum quod est principium agendi, ut patet in 5 Metaph., text. 17. Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis, secundum quod importat ultimum talis potentiæ, est commune : nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficilima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

Articulus III.

Utrum fortitudo sit circa timores et audacias.

Inf., art. 6, corp., et quæst. 126, art. 2, corp., et quæst. 157, art. 1, corp., et quæst. 141, art. 1, corp., et ad 2 ; et Part. 1, quæst. 11, art. 1 ad 2, et quæst. 95, art. 2, ad. 2 ; et 3 Sent., dist. 33, art. 2 ; et Virt. quæst. 1, art. 4, corp., fin., et art. 5, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius, 7 Moral., cap. 8, in princ. : *Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere*. Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perpessio laborum*. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 45, art. 1, ad 2, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 9, quod fortitudo est circa timorem et audaciam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 42, art. 3 et 5, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. Et ideo **fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa.**

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine justorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem ; unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est ; et subdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens : *Hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare*.

Ad secundum dicendum quod res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis, nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias ; mediate autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum quod spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo ; audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 45, art. 1. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii cit. in arg. 2, inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 45, art. 2.

Articulus IV

Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis.

Inf., art. 11 et 12; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 3, ad 6, et 4, dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 2, ad 1; et Virt. quæst. 1, art. 12, ad 6, et quæst. 5, art. 1, et 4, corp.; et 3 Ethic., lect. 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa med., quod *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur.* Et in 6 Musicæ, cap. 15 circa fin., dicit quod *fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat.* Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6, a med. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

— Sed contra est quod Andronicus dicit quod *fortitudo est virtus irascibilis non facile obtupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 22, parum a princ., quod *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris, ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit.* Et ideo **virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.**

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala; ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum: et idem apparet in temperantia et aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale; et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ: et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

Art. 4. — Confirmatur ex epist. ad Hæbr.: « Sustinuistis magnum certamen passionum etc.», et ex Matth. 10: « Nolite timere eos qui occidunt corpus etc. ».

Articulus V

Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.

Inf., quæst. 124, art. 2, corp., et quæst. 141, art. 8, corp.: et 2 Sent., dist. 44, quæst. 2, art. 1, ad 3; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 1, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur in rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 35, in princ., quod *fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas.* Tullius etiam dicit in 1 de Offic., in tit.: « *Fortius esse in rebus bellicis quam in urbanis antecellere* »: *Cum plerique arbitrarentur res bellicas majores esse quam urbanas, minuenda est hæc opinio: sed si vere volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clarioresque quam bellicæ.* Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam: dicit enim Augustinus, de Civ. Dei, lib. 19, cap. 12, circa princ., quod *intentione pacis bella geruntur.* Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3,

Art. 5. — Ex his collige, latrones, sicarios, duellantes etc. non habere veram fortitudinis virtutem, sed similitudinem tantum, nec dicendos esse fortes, sed temerarios et crudeles, quia non subeunt pericula, propter bonum virtutis.

Ethic., cap. 6, parum ante fin., quod *maxime est fortitudo circa mortem quæ est in bello.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cujus rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter : — uno modo generale, sicut cum aliqui decertant in acie ; — alio modo particulare, puta cum aliquis judex vel etiam persona privata non recedit a justo judicio timore gladii imminentis, vel cujuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine *bellum* dici potest. Et secundum hoc concedendum est quod **fortitudo proprie est circa pericula mortis quæ est in bello.**

Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis bene se habet; præsertim quia cujuscumque mortis (1) homo potest periculum subire propter virtutem ; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis ; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad primum ergo dicendum quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus : ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica, unde dicuntur *fortes facti in bello.*

Ad secundum dicendum quod res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella ; et ita etiam circa hujusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum quod pax reipublicæ est secundum se bona : nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur : nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur; et multo pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, et sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

(1) Ita Mss. editi libri passim. — Cod. Alcan., *præsertim etiam cujuslibet mortis.*

ARTICULUS VI.

Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.

Sup. art. 3, corp., et inf., art 8, corp., et art. 10, ad 3, et art. 11, ad 1, et quæst. 124, art. 2, ad 3, et quæst. 141, art. 2, et 3, corp. ; et 2 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 3, ad 6, et quæst. 3, art. 3, quæst. 1, corp; et Virt. quæst. 1, art. 12, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est *circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap., 3, circa fin. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentiæ esse videtur quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet ; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic , cap. 19, circa princ., quod *in sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., et Philosophus dicit in Ethic., loc. cit., *fortitudo est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas.* Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam ; sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo **principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.**

Ad primum ergo dicendum quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione : — Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente ; qui autem aggreditur, invadit

ART. 6. — Cfr. Matth. 5, 10-11 ; et 1 Petr. 2, 19 et 3, 14.

per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. — Secundo, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a præsentibus quam a futuris. — Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis : sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, quod *quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem e contrario se habent.*

Ad secundum dicendum quod sustinere importat quidem passionem corporis; sed actum animæ fortissime inhærentis bono : ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

Ad tertium dicendum quod ille qui sustinet, non timet, præsente jam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

Articulus vii

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 8, ante med.: *Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent,* scilicet dicendo eas propter se appetendas, *ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus.* Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin., quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens.* Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, ante med., quod *forti fortitudo est bonum.* Talis autem est finis.

Respondeo dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. — Finis autem proximus uniuscujus agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. — Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod **fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta*. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. Aliæ vero duæ procedunt de fine ultimo.

Art. 7. — Nota conclus. quoniam constat et veras virtutes ad Deum respicere tanquam suum finem, et sermonem fieri hic de vera virtute fortitudinis.

Articulus viii.

Utrum fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim *est operatio connaturalis habitus non impedita*, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4, 6 et 8. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, ad Galat. 5, super illud : *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax,* dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus, quia *mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt.* Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnia operatur.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 9, quod *fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.*

Art. 8. — Nota quod B. Thomas delectationem corporalem sic describens ut ea sit quæ consequitur tactum corporalem, videtur ab eo descriptionem sumere, ex quo maxima corporalium delectationem sequi solet. — Ad primam conclus. nota, quod cum dolor sit duplex scilicet sensibilis et animalis, restat deinde videndum de unoquoque illorum, quomodo scilicet se habeat in hoc, quod firmitatem suam fortis propter hos non amittat. Et ideo conclusionibus subsequentibus hoc ipsum decidendum est. (Porrecta).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 31, art. 3, 4 et 5, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio : — una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; — alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ : et hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera vel flagella. Et ideo **fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex alia vero parte habet unde doleat et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter.** Unde legitur 2 Machab. 6, 30, quod Eleazarus dicit : *Duros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior.*

Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter abundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus pœnis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare.

Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 9, et lib. 2, cap. 3, quod *a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.*

Ad primum ergo dicendum quod vehementia actus vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu : et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum quod opera virtutum sunt delectabilia præcipue propter finem, possunt autem ex sui natura esse tristia, et præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 9, ad fin., quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præter quam in quantum finem attingit.*

Ad tertium dicendum quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

ARTICULUS IX

Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio.* Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 38, circa med. : *Fortis viri est non dissimulare, cum aliquid immineat, sed prætendere, et tanquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea : ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire.* Sed ubi est al quod repentinum, ibi non potest provideri in futurum ; ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, a med., quod *fortis est bonæ spei.* Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, ad fin., quod *fortitudo maxime est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia.*

RESPONDEO dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : — unum quidem **quantum ad electionem ipsius; et sic fortitudo non est circa repentina** ; eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre : quia, ut Gregorius dicit in quadam homil., 25 in Evang., in princ., *jacula quæ prævidentur, minus feriunt ; et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur.*

Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis **quantum ad manifestationem virtuosi habitus; et sic fortitudo maxime est circa repentina,** quia secundum Philosophum in 3 Ethic., cap. 8, ad fin., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus : habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in animo confirmata.

Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare : qua etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus X

Utrum fortis utatur ira in suo actu.

Infra, art. 2, ad 1; et Ver. quæst. 26, art. 7, corp., fin.; et 3 Ethic., lect. 17.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non utatur ira in actu suo : nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, et deponere cum velit : ut enim Philosophus dicit in libro de Memoria, cap. 2, sub fin., quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit : unde Seneca dicit in lib. 1 de Ira, cap. 16, inter. princ. et med.: *Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio : et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere præsidium ? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra?* Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam : unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, quod feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula; et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., loc. cit., quod *furor cooperatur fortibus.*

Respondeo dicendum quod de ira et de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 2, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosi excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione.

Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi : nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 2. Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animæ assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi, unde nominabant eas ægritudines vel morbos : et ideo penitus eas a virtute separabant. Sic ergo **iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.**

Ad primum ergo dicendum quod ira moderata secundum rationem subjicitur imperio rationis; unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit stoicorum, et directe contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum quod cum fortitudo, sicut dictum est art. 6 hujus quæst., habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo, Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel in quantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 47, art. 3, vel in quantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, a med., quod *inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratia,* scilicet debito fine, *fortitudo fit vera* (1).

Articulus XI

Utrum fortitudo sit virtus cardinalis.

Inf., quæst. 141, art. 7; et 1-2, quæst. 41, art. 2, et 3; et quæst. 66, art. 2, et 4, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 1, quæst. 3 et 4; et Virt. quæst. 1, art. 12, ad 25 et 26, et quæst. 5, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est art. præc., maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio prin-

---

(1) Ita omnes edit. post Garciam. — Cod. Alcan., *fortitudo sic fuit vera.* — Edit. Rom., *fortitudo fuit.*

cipalis ; nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

— Sed contra est quod Gregorius, 22 Moral., cap. 1, a med., et Ambrosius super Luc., cap. 6, super illud : *Beati pauperes*, et Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 61, art. 3 et 4, virtutes cardinales sive principales dicuntur quæ præcipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari*, ut patet in 2 Ethic., cap. 4. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, et bonum delectans et malum affligens. Sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 36, aliquant. a princ. : *Nemo est qui non magis fugiat dolorem quam appetat voluptatem. Namque videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu.* Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde **fortitudo est virtus cardinalis**.

Ad primum ergo dicendum quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipue commendatur firmitas ejus ; per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 25, art. 4.

Ad secundum dicendum quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit ; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS XII

Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 35, in princ. : *Est fortitudo velut cæteris excelsior.*

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quam res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis ; justitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

— 4. Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Justitia : In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.*

5. Præterea, Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 19, parum a princ. : *Necesse est maximas esse virtutes quæ maxime aliis utiles sunt.* Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est major virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 6 de Trin., cap. 8, parum a princ., *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius;* unde tanto aliqua virtus major est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis ; justitia autem est hujus boni factiva (1), in quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis : post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective ; et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative secundum remotionem impedimenti.

Unde **inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia ; et post has cæteræ virtutes.**

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius for-

---

(1) Nicol., *fructus.*

titudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit : *Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, dividitur in res bellicas et domesticas.*

Ad secundum dicendum quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter justitiam conservandam : et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius dicit in 1 de Offic., c. 35, ante med., quod *fortitudo sine justitia iniquitatis est materia : quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat.*

— *Quartum* concedimus.

Ad quintum dicendum quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit in Rhet., cap. 9, a princ., quod *justi et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello et in pace.*

QUÆSTIO CXXIV

DE MARTYRIO. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de martyrio : et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum martyrium sit actus virtutis ; 2° cujus virtutis sit actus ; 3° de perfectione hujus actus ; 4° de pœna martyrii ; 5° de causa.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum martyrium sit actus virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de Innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius sup. Matth., can. 1, in fin., quod *in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur.* Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est, quæst. 64, art. 5, per quod tamen martyrium consummatur; dicit enim Augustinus in 1 de Civ. Dei, cap. 26, in princ., quod *quædam sanctæ fœminæ tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitiæ devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt, earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur.* Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

— Sed contra est quod præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. 5, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Ergo martyrium est actus virtutis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 1 et 3, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio objecto, et in justitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet, quæst. 109, art. 1 et 2, et quæst. præc., art. 12. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod **martyrium est actus virtutis.**

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem

---

QUÆSTIO 124. — *Martyrium* græce (μαρτύριον), dicitur latine *testimonium* : usu vero ab Ecclesia recepto, sumitur pro testimonio singulari veritatis christianæ per tolerantiam mortis, ut dum quis pro fide aut alia virtute non deserenda mortem subit. Hoc modo acceptum martyrium tribuitur et ipsi morti pro veritate toleratæ, ut cum dicimus aliquem subiisse martyrium; et actui quo pro veritate sustinenda ipsa mors acceptatur, et de hoc ultimo est quæstio (Billuart).

Cfr. — Tertullianus, *Lib. ad martyres;* S. Cyprianus, *de Exhortat. ad martyr.*; S. Ephrem, 2 *serm. de laudib. martyr.;* S. Chrysost. in 2 *sermon.;* S. Augustin. *Serm.* 47, *de Sanctis;* Layman, lib. 3; Lessius, *de Virtutib.;* Billuart; Sylvius; et præcipue Benedict. XIV, *de Servorum Dei* etc., lib. 3, cap. 11 etc.

ART. 1. — Adverte quod quum in littera dicitur quod bonum rationis consistit in veritate, sicut in proprio objecto, et in justitia sicut proprio effectu, per bonum rationis non intelligas solum bonum rationis practicæ, quod prudentia ponit, sed etiam bonum rationis speculativæ, quod fides infusa ponit. Et similiter, per justitiam, non intelligas solum justitiæ virtutem distinctam contra alias sed universaliter bonum partis appetitivæ, quæ justitia vocatur, quæ est per fidem Jesu Christi ; ita quod per hæc duo comprehensum est bonum virtutum omnium theologicarum et moralium, tam acquisitarum quam infusarum. Bonum namque appetitus a bono rationis derivari necesse est, et esse proprium illius effectum, eo modo quo ea quæ in ratione sunt, causant ea quæ appetitus sunt (Cajetanus).

meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita et in occisis propter Christum meritum martyrii Christi (1) operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiph., 66, de Divers., cap. 3, in med., quasi eos alloquens : *Ille de ves'ra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem, qua in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.*

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem dicit, *esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiæ, ut istarum sanctarum memoriam sic honoraret.*

Ad tertium dicendum quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra, quæst. 108, art. 1, ad 4, quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc, vel illud facere, cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi; sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare debet.

Articulus II

Utrum martyrium sit actus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim μάρτυρ in græco, quasi *testis*. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. 1, 8 : *Eritis mihi testes in Jerusalem*, etc., et Maximus dicit in quodam sermone : *Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt.* Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet quæ ad ipsum inclinat, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipue inclinat charitas : unde in quodam sermone Maximi dicitur : *Charitas Christi in suis martyribus vincit.* Maxime etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Joan. 15, 13 : *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (2). Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 3 : *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo martyrium magis est actus charitatis quam fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quoddam sermone de S. Cypriano : *Facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem ejus et patientiam imitari.* Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quam fortitudinis.

— Sed contra est quod Cyprianus dicit in epist. ad martyres et confessores, lib. 2, epist. 6, parum a princ. : *O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 1 et seq., ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula, et præcipue contra pericula mortis, et maxime ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in quodam serm., loc. sup. cit. : *Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen, et in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina.* Unde manifestum est quod **martyrium est fortitudinis actus** : et propter hoc de martyribus legit Ecclesia : *Fortes facti sunt in bello.*

Ad primum ergo dicendum quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis ; aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono ; et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet, ita etiam fortitudo gratuita firmat animam hominis in bono justitiæ Dei, *quæ est per fidem Christi Jesu*, ut dicitur ad Rom. 3,22. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur ; ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum quod ad actum martyrii inclinat quidem charitas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis ; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum quod, sicuti dictum est quæst. præc., art. 6, principalior actus fortitudinis

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al., *meritum Christi.* — Item *meritum martyrii* tantum.

(2) Vulgata : *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam etc.*

est sustinere ; ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS III

Utrum martyrium sit actus maximæ perfectionis.

Inf., quæst. 184, art. 5, ad. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis : dicit enim Apostolus ad Rom. 10, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio* (1) *ad salutem;* et 1 Joan. 3,16, dicitur quod *nos debemus pro fratribus animas nostras ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium : unde Gregorius dicit, ult. Moral., cap. 10, parum a princ., quod *obedientia cunctis victimis præfertur*. Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare : quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum Philosophum in 1 Ethic., cap. 2, in fin. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest ; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

— Sed contra est quod Augustinus in lib. de sancta Virginitate, cap. 46, in fin., præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

RESPONDEO dicendum quod de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter : — Uno modo secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum : et sic **non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus,** quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et ad dilectionem Dei : unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est.

Alio modo potest considerari actus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis, et ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit ad Col. 3, 14, *charitas est vinculum perfectionis.* Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis : quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et præcipue cum doloribus corporalium tormentorum, *quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abstrahuntur*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, inter princ. et med. Et secundum hoc patet quod **martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum,** secundum illud Joan. 15, 13 : *Majorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (1).

Ad primum ergo dicendum quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit in lib. de adulterinis Conjugiis, cap 13, quod aliquis incidit in necessitatem continentiæ servandæ propter absentiam, vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis : est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et charitate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

Ad secundum dicendum quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo ad Philipp. 2, 8, quod *factus est obediens usque ad mortem.* Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum ; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV

Utrum mors sit de ratione martyrii.

4 Sent., dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

---

(1) Vulgata :... *confessio fit...*

ART. 4. — Ex resp. ad 1 et 2, observa martyrium posse referri ad diversas virtutes. Est actus fortitudinis, tan-

(1) Vulgata :... *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam, etc.*

mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in serm. de Assumpt. (seu epist. ad Paul. et Eustoch., inter med. et fin.) : *Recte dixerim quod Dei Genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit;* et Gregorius dicit hom. 3 in Evang., in fin. : *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.* Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam ; et ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam ; unde et Lucia dicit : *Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

3. Præterea martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit in 6 Musicæ, cap. 15, ad fin. Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Hebr. 10, unde et sancti Marcelli papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quod aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est art. præc., et art. 2 hujus quæst., ad 1. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem ; et ita mors non est de ratione martyrii.

— Sed contra est quod Maximus dicit in quodam sermone de Martyr., quod *vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 2 huj. quæst., martyr dicitur quasi testis fidei christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Heb. 11.

Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueverunt enim homines et consanguineos, et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit, Job 2, 4 : *Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet* (1), *dabit pro anima sua*, id est, pro vita sua corporali. Et ideo **ad perfectam rationem martyrii requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum.**

Ad primum ergo dicendum quod illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum quod in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis : et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens : unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4 et 5, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter ; et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat : in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V

Utrum sola fides sit causa martyrii.

4 Sent., dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 2, corp., et ad 9, 10 et 12 ; et Rom. 8, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim 1 Petr. 4, 15 : *Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur* (2), *aut aliquid hujusmodi ; si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto*

quam ejus virtutis a qua proxime eliciatur : est charitatis tanquam imperantis : est fidei tanquam ejus boni circa cujus assertionem et defensionem versatur.

ART. 5. — Patitur propter Christum, non solum qui patitur propter fidem Christi (eam scilicet expresse profitendo), sed etiam qui patitur pro quocumque justitiæ opere, pro amore Christi (S. Thom. in cap. 8 ad Rom., lect 7). — Ex resp. ad 3, adverte illos qui pro defensione Reipublicæ, in bello justo occiduntur, posse esse martyres, si illam defendant propter Deum, amore justi-

(1) Vulgata :... *et cuncta quæ habet homo...*

(2) Vulgata :... *aut fur, aut maledicus, aut alienorum appetitor : si autem ut christianus, etc.*

nomine. Sed ex hoc dicitur aliquis christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ : alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometriæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr : quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ab bonum commune, quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum Philosophum in 1 Ethic., cap. 2, in fin. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur; quod Ecclesiæ observatio non habet ; non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ord. et Hieron. in hunc loc. ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., martyres dicuntur quasi testes quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit : unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas.

Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio ; quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacobi 2, 18 : *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde et de quibusdam dicitur ad Titum 1, 16 : *Confitentur verbis* (1) *se nosse Deum, factis autem negant*. Et ideo **omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat : et secundum hoc possunt esse martyrii causa.** Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum quod christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. 8, 9 : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus;* et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat. 5, 24 : *Qui Christi sunt* (1) *carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*. Et ideo ut christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis : et ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, quæst. 110, art. 3 et 4, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, in quantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur.

tiæ, ac legis divinæ ; non vero si stipendii militaris, aut alia intentione dumtaxat humana (Sylvius). — Ex hac quæstione, eruit Billuart quatuor conditiones requiri ad verum et salutare martyrium : 1ª Quod vere sequatur mors, alias non erit perfectum testimonium ; 2ª Quod voluntarie acceptetur, quia est actus virtutis, qui debet esse voluntarius ; 3ª Ut acceptetur mors propter causam honestam et piam, ita ut causa mortis sit opus virtutis christianæ, in ordine ad Deum et propter Deum ; 4ª conditio est dispositio interior, quoad gratiam et charitatem.

(1) In Vulgata : *verbis* deest.

QUÆSTIO CXXV

DE TIMORE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini : — et primo, de timore ; — secundo, de intimiditate ; — tertio, de audacia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum timor sit peccatum ; 2° utrum opponatur fortitudini ; 3° utrum sic peccatum mortale ; 4° utrum excuset vel diminuat peccatum.

QUÆSTIO 125. — *Timor* inordinatus de quo hic agitur est excessus in timendo, et defectus in audendo. Ex 1° capite dicitur *timiditas*; ex 2° *ignavia*; sed propter affinitatem, utrumque communi vocabulo dicitur *timiditas*. Timor, et etiam audacia infra quæst. 127, non sumuntur hic præcise prout sunt passiones, sic enim sunt secundum se indifferentes, sed prout important defectum seu excessum harum passionum.

(1) Vulgata : *Qui autem sunt Christi.*

Articulus primus

Utrum timor sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 23, art. 4, et quæst. 42. Sed ex passionibus non laudamur neque vituperamur, ut patet in 2 Ethic. cap. 5, in med. Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur est peccatum : quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur in Psalm. 18, 8. Sed timor mandatur in lege Dei : dicitur enim ad Ephes. 6, 5 : *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore*. Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 3, et lib. 4, cap. 12. Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap., in med., quod *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum neque inundationes*. Ergo timor non est peccatum.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus* ; et Ezech. 2, 6, dicitur : *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem ; nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet quæst. 109, art. 2, et quæst. 114, art. 1. Est autem hic debitus ordo ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda; et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda quam alia ; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quam alia : et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda quam quædam mala fugienda. — **Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. — Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus nec peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali ; et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinate aut inordinate se habent.

Ad secundum dicendum quod timor ille ad quem inducit Apostolus est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum quod mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda Et ideo timor talium non est peccatum.

Articulus II

Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est quæst. 123, art. 4 et 5. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis, quia super illud Psal. 127 : *Beati omnes qui timent Dominum*, Glossa (ord. Aug.) dicit quod *humanus timor est quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona;* et super illud Matth. 26 : *Oravit tertio eumdem sermonem*, etc. dicit Glossa (ord. Aug., lib. 1 QQ. evangel., quæst. ult.) quod *triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris et timor vilitatis*. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiæ exponit se morti ; sicut Augustinus in 1 de Civ. Dei, cap. 24, narrat de Catone, qui, ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est, quæst. 20, art. 1, et 1-2, quæst. 40, art. 4. Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 7, timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 19, art. 3, et 1-2, quæst. 43, art. 1, omnis timor ex amore procedit ; nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii ; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis : amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter **inordinatus timor includitur in quolibet peccato;** sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis.

Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in 3 Ethic., cap. 6, a med. Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc **antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi**.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum quod actus humani præcipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 6. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, ad fin., quod *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi : mollities est enim fugere laboriosa.*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 45, art. 2, sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, præexigitur spes ; ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas ; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula motris. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III

Utrum timor sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 1, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 74, art. 4. Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor quia, super illud Judicum 7 : *Qui formidolosus est*, etc., dicit Glossa ord. quod *timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuo potest.* Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a præcepto. Sed timor non retrahit a præcepto, sed solum a perfectione : quia super illud Deuteron. 20 : *Qui est homo formidolosus, et corde pavido*, etc., dicit Glossa (ord. Isid.) : *Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit.* Ergo timor non est peccatum mortale.

— Sed contra est quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni : quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. 21, 8 : *timidis, et incredulis, et execratis*, etc., *pars erit in stagno ignis, et sulphuris, quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem **inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo,** non superveniente consensu rationalis appetitus ; **et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. — Quandoque vero hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas,** qui ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem : **et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.** Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. — Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur quin persuasionibus revocari possit ; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale ; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV

Utrum timor excuset a peccato.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non excuset a peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat a peccato,

maxime excusaret timor mortis,qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato : timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 6, ante med., *inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non a propria malitia procedunt.* Ergo videtur quod timor nullo modo excuset a peccato.

— Sed contra est quod dicitur in Decret. 1, quæst. 1, cap. *Constat : Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo **quicumque, ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non incurrit peccatum;** sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur a peccato, quod incurreret, si sine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur.— **Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari,** quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis; corporis autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est, peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter a peccato. **Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum,** quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. Unde Philosophus, lib. 3 Ethic., cap. 1, hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad primum ergo dicendum quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad tertium dicendum quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 28 et 29, hujusmodi temporalia sunt minima bona; quod etiam Peripatetici senserunt; et ideo contraria eorum sunt quidem timenda; non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

QUÆSTIO CXXVI

DE INTIMIDITATE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum intimidum esse sit peccatum; 2° utrum opponatur fortitudini.

Articulus primus

Utrum intimiditas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum. Sed in commendationem viri justi dicitur Proverb. 28, 1 : *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, *maximum terribilium est mors,* secundum Philosophum in 3 Ethic., cap. 6, a med. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. 10, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* etc. ; nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud Isa. 51, 12 : *Quis tu, ut, timeas* (1) *ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

2. Præterea, timor ex amore nascitur, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 28, in princ. *amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cœlestis.* Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

— Sed contra est quod de judice iniquo dicitur Luc. 18, 2, quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

Respondeo dicendum quod quia timor ex amore nascitur, idem judicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est uni-

Quæstio 126. — *Intimiditas,* seu vacuitas justi timoris est defectus in timendo.

(1) Vulgata... : *timeres.*

cuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo; ut scilicet amentur hujusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum.

Nunquam tamen a tali amore aliquis totaliter decidit : quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest; propter quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 29 : *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt a præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nullum horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis et alios contemnentis, secundum quod dicitur Job 41, 24: *Factus est ut nullum timeret : omne sublime videt;* quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, circ. med., quod *Celtæ propter stultitiam nihil timent.* Unde patet quod **esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat a peccato, si sit invincibilis.**

Ad primum ergo dicendum quod justus commendatur a timore non retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore : dicitur enim Eccli. 1, 28 : *Qui sine timore est non poterit justificari.*

Ad secundum dicendum quod mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a justitia recedatur; est tamen timendum in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb. 14, 16 : *Sapiens timet et declinat a malo.*

Ad tertium dicendum quod bona temporalia debent contemni in quantum nos impediunt ab amore et timore Dei : et secundum hoc etiam non debent timeri; unde dicitur Eccli. 34, 16 : *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

Articulus II

Utrum esse impavidum opponatur fortitudini.

2 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 2, ad 4, et dist. 34, quæst. 1, art. 2, corp., fin., et dist. 44, quæst. 2, art. 1, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus : remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

— Sed contra est quod Philosophus in 3 Ethic., cap. 7, ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 3, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet (1); ita etiam **impaviditas opponitur ei per defectum timoris, in quantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.**

Ad primum ergo dicendum quod actus fortitudinis est mortem sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem; quod facit impavidus.

Ad secundum dicendum quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directe opponitur fortitudini : sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al. : *Timet quod non debet, vel secundum quod non debet, vel secundum quod non oportet.*

Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

QUÆSTIO CXXVII.

DE AUDACIA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum audacia sit peccatum; 2° utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum audacia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Job 39, 21, de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundum Gregorium in Moral. lib. 31, cap. 11, quod *audacter in occursum pergit armatis.* Sed nullum vitium cadit in commendationem alicujus. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 9, a princ., *oportet consiliari quidem corde, operari autem velociter consiliata.* Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio, quæ causatur a spe, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 45, art. 2, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 8, 18: *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.* Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod audacia sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 1, et quæst. 45, est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa: et hoc etiam modo **audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod audacia ibi sumitur, secundum quod est moderata ratione: sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est, quæst. 53, art. 3. Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est, in quantum a ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum quod quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum in 4 Ethic., cap. 4, 5 et 6, et lib. 2, cap. 7. Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira et audacia. Spes autem et amor habent bonum pro objecto: et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II

Utrum audacia opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est quæst. 123, art. 3. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 et 3 Ethic., cap. ult., utrobique ponit audaciam fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut

---

QUÆSTIO 127. — *Audacia* seu *temeritas*, est excessus in audendo et aggrediendo.

immoderatum moderato. **Audacia autem, secundum quod sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis,** quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est, quæst. 123, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundum ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum quod motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis quia, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, *audaces sunt prævolentes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt*, scilicet præ timore.

QUÆSTIO CXXVIII

DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis : — et primo considerandum est quæ sint fortitudinis partes ; — secundo de singulis partibus est agendum.

Articulus unicus

Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur.

Inf., quæst. 129, art. 5, et quæst. 134, art. 4, et quæst. 136, art. 4, et quæst. 161, art. 4. ad 3; e 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 2, et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet *magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam.* Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere : quia utraque est circa pecunias, et *necesse est magnificum liberalem esse*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2. Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est, quæst. 117, art. 5. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia secundum Tullium, loc. sup. cit., importat difficilium perpessionem ; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute : dicitur enim Matth. 24, 13 : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circ. med., ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem.* — Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt *eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia.* Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles in 3 Ethic., cap. 8, ponit quinque partes fortitudinis : quarum prima est *politica*, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ ; secunda est *militaris*, quæ fortiter operatur propter artem vel experientiam rei bellicæ ; tertia est *fortitudo*, quæ fortiter operatur ex passione præcipue iræ ; quarta est *fortitudo*, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; quinta est *fortitudo*, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 48, alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subjectivæ, integrales, et potentiales. **Fortitudini autem secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ,** eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem.

Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales : integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis ; potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant

Qusætio 128. — Vide quæst. 48, supra.

circa quasdam alias materias minus difficiles : quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 3 et 6, duplex fortitudinis actus, scilicet *aggredi* et *sustinere*.

Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. — Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum : et quantum ad hoc ponit Tullius **fiduciam :** unde dicit, loc. cit. in arg. 1, quod *fiducia est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit.* — Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit : et quantum ad hoc ponit Tullius **magnificentiam**; unde dicit quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio*(1) *atque administratio*, id est, executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis; erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ a fortitudine secundum speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundarium principali; sicut *magnificentia* a Philosopho, in 4 Ethic., cap. 2, ponitur circa magnos sumptus ; *magnanimitas* autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur : — quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine; et quantum ad hoc ponit **patientiam**; unde dicit quod *patientia est honestatis aut utilitatis causa, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.* — Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Hebr. 12, 3 : *Non fatigemini animis vestris deficientes ;* et quantum ad hoc ponit **perseverantiam**; unde dicit quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio.* Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius : si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo : et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 5, et 1-2, quæst. 62, art. 3. Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiamsi magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa : et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; in quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum quod perseverantia, secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est in corp. art.

Ad sextum dicendum quod Macrobius ponit quatuor prædicta a Tullio posita, scilicet *fiduciam, magnificentiam, tolerantiam*, quam ponit loco patientiæ, et *firmitatem*, quam ponit loco perseverantiæ ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet *magnanimitas et securitas*, a Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna : spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim supra, 1-2, quæst. 40, art. 7, quod spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. — Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest, nisi amoveatur contrarium : quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris : timor enim quodammodo spei contrariatur ut supra habitum est, 1-2, quæst. 40, art. 4, ad 1. Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. — Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem per-

(1) Ita editi Mss. passim. — Theologi, et edit. Patav. ex Tullii textu, *agitatio*.

tinere videntur. Ponit enim *perseverantiam et magnificentiam* cum Tullio et Macrobio, *magnanimitatem* autem cum Macrobio. *Lenia* autem est idem quod patientia vel tolerantia : dicit enim quod *lenia est habitus promptus tribulus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit.* Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas : dicit enim quod est *robur animæ ad perficiendum opera ipsius.* Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia : dicit enim quod *virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt.* Magnificentiæ autem addit *andragathiam*, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem : unde dicit quod andragathia *est viri virtus adinventiva communicabilium operum.* Et sic patet quod omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum quod illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt a vera ratione virtutis : quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est, quæst. 123, art. 1, ad 2. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX

DE MAGNANIMITATE. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quod magnanimitatem de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus. — Primo ergo considerandum erit de magnanimitate ; — secundo de magnificentia ; — tertio de patientia ; — quarto de perseverantia.

Circa primum — primo considerandum est de magnanimitate ; — secundo de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum magnanimitas sit circa honores ; 2° utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores ; 3° utrum sit virtus ; 4° utrum sit virtus specialis ; 5° utrum sit pars fortitudinis ; 6° quomodo se habeat ad fiduciam ; 7° quomodo se habeat ad securitatem ; 8° quomodo se habeat ab bona fortunæ.

QUÆSTIO 129. — Magnanimitas est virtus inclinans ad magna in omni virtutum genere opera, magno opere digna.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum magnanimitas sit circa honores.

Sup., quæst. 28; et infra, præsenti quæst., art. 4 et 8, et quæst. 131, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 2 art. 2, ad 4, et dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 1 corp., et ad 2, et dist. 34, quæst. 1, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet : nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in 3 de Anima, text. 42, ubi Philosophus dicit quod *in sensitivo appetitu est desiderium et animus*, id est, concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ : et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam : dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, quod *magnanimitas est circa honores et inhonorationes.*

RESPONDEO dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo : — primo ad materiam circa quam operatur ; — alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum.

Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus : — uno modo secundum proportionem ; — alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur ; sed simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ.

ART. 1. — Inde habes, primarium actum magnanimitatis, adeoque finem ejus principalem, et objectum formale, esse tendere ad magna magno honore digna, non quidem propter honorem, sed propter eorum excellentiam ratione cujus sunt honore digna ; actum vero secundarium, esse moderari appetitum et usum honorum, in ordine ad magna patranda. Ita in fortitudine, actus primarius est sustinere et aggredi ; actus secundarius est moderari timores et audacias.

Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor, — tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est, quæst. 103, art. 1 et 2; — tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; — tum etiam quia homines propter honorem consequendum ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute et simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quod **magnanimitas consistat circa honores.**

Ad primum ergo dicendum quod bonum vel malum, absolute quidem considerata pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem: et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum quod honor etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est, quæst. 123, art. 4 et 5, quod est circa pericula mortis, in quantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad tertium dicendum quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

Articulus II

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.

Sup., quæst. 60, art. 3, corp.; et inf., præsenti quæst., art. 4, ad 1, et quæst. 130, art. 2, ad 2; 3 Sent., dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, corp., et quæst. 3, ad 3, et dist. 34, quæst 1, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est art. præc. Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa iras magnas vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, quod magnanimitas est circa magnos honores.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in 7 Physic., text. 17 et 18, virtus est perfectio quædam; et intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cujus ultimum pertinet, ut patet in 1 de Cœlo, text. 116. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, in fin.

Difficile autem et magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter: — uno modo ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere; et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiæ. — Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad motum rationis, qui est circa eam ponendus; et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 20 et 21.

Circa quas considerandum est quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis; quædam vero principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus; sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. — Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maxi-

---

Art. 2. — Pro recta intelligentia conclusionis vide art. præc. resp. ad 3.

mum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora: quia res exterius existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia.

Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est, amor honoris; et *aphilotimia*, id est, sine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*. Et ideo dicendum est quod **propria materia magnanimitatis est magnus honor; et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.**

Ad primum ergo dicendum quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum; sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

Ad secundum dicendum quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis, et honoribus, quæ sunt res extra animum existentes.

Ad tertium dicendum quod ille qui bene magnis utitur, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri.

Articulus III

Utrum magnanimitas sit virtus.

Inf., quæst. 130, art. 2; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 4, corp., et 4, dist. 33, quæst. 3, art. 2. ad 1; et Mal. quæst. 8, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo: quia magnanimus *maximis dignificat seipsum*, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, circa princ., quod qui *est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non.* Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, *virtus est bona qualitas mentis*, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 4. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones: dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, a med., quod *motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis.* Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam *magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit*, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles: — primo quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum; — secundo, quia est otiosus et tardus; — tertio, quia utitur ironia ad multos; — quarto, quia non potest aliis convivere; — quinto, quia magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

— Sed contra est quod in laudem quorumdam dicitur 2 Machab. 14, 18: *Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, sanguine judicium facere metuebat.* Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., et 1-2, quæst. 2, art. 2, arg. 3. Et ideo **magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut etiam Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, parum a princ., *magnanimus est quidem magnitudine extremus*, in quantum scilicet ad maxima tendit: *eo autem quod ut oportet, medius*, quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit: *eo enim quod est secundum dignitatem seipsum dignificat*, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad majora quam dignus est.

Ad secundum dicendum quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed

secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædem accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione, et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat; et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat, secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in Psal. 14, 4, de viro justo: *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. — Quod enim primo dicitur quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. — Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. — Dicitur etiam tertio quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus dicit (scilicet lib. 4 Ethic., cap. 3), *ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum.* — Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus et magnis, et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est (in resp. ad 1). — Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa non quæcumque, sed bona, id est, honesta: nam in omnibus præponit honesta utilibus, tanquam majora: utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS IV

Utrum magnanimitas sit virtus specialis.

Inf., art. 5, ad 2, et quæst. 134, art. 2, ad 2; et 2 Sent. dist. 42, quæst. 2, art. 4, corp.; et 3, dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, corp., et dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 4; corp., et ad 1; et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. 3, ad 2, et dist. 16, quæst. 4, art. 1, quæst. 2, ad 2; et Mal., quæst. 8, art. 2, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, ante med., dicit quod *ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum.* Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in 4 Ethic., loc. cit., quod *ad magnanimum pertinet non fugere commonentem* (quod est actus prudentiæ), *neque facere injusta* (quod est actus justitiæ), et quod *est promptus ab benefaciendum* (quod est actus charitatis), et quod *ministrat prompte* (quod est actus liberalitatis), et quod *est veridicus* (quod est actus veritatis), et quod *non est planctivus* (quod est actus patientiæ). Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam spe-

cialis ornatus animæ, secundum illud Isaiæ 61 10 : *Induit me Dominus vestimentis salutis ;* et postea subdit : *Quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Ergo magnanimitas est virtus generalis.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic. cap. 7, distinguit eam contra alias virtutes.

RESPONDEO dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 2, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst. Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum ; et secundum hoc **magnanimitas secundum se considerata est specialis quædam virtus.**

Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet, quæst. 103, art. 1, ad 2, ideo **ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.**

Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quod aliquis benefaciat, et quod sit communicativus et plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quod pro eis a justitia vel quacumque virtute recedat et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc et similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad tertium dicendum quod quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti, sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3.

ARTICULUS V

Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis.

Sup., quæst 128, et locis ibid. notatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini : dicit enim Seneca in lib. de quatuor Virtutibus, cap. de Magnanim., in princ. : *Magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives;* et Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat, etc. : Viros fortes, magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, a med., dicit quod *magnanimus non est philokindynos*, id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis. fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars ejus.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. 1 in Somm. Scip., cap. 8, et Andronicus, ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 61, art. 3, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi; quia *firmiter se habere requiritur in omni virtute*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 4. Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo.

Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas ; quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum ; deficit autem ab ea quod confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde **magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philo-

sophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, circa med., et cap. 3, in fin., *carere malo accipitur in ratione boni;* unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum : quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem, et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo proprie loquendo magnanimitas a Philosopho, lib. 2 Ethic., cap. 7, ponitur virtus a fortitudine distincta.

Ad secundum dicendum quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit, quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi : nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus ibid. dicit quod *magnanimus non est microkindynos*, id est, pro parvis periclitans, sed *est megalokindynos*, id est, pro magnis periclitans. Et Seneca dicit in libro de quatuor Virtutibus, cap. de Magnanim., in fin.: *Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.*

Ad tertium dicendum quod malum, in quantum hujusmodi, fugiendum est : quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, id est, in quantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum: et quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

Articulus VI

Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Sup., quæst. 128; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 10, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud 2 ad Corinth. 3, 4 : *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum* (1) *ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isa. 12, 2 : *Fiducialiter agam, et non timebo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim ad Hebr. 3, 6, quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem, firmam retineamus.* Ergo fiducia est quædam virtus distincta a magnanimitate ; quod etiam videtur per hoc quod Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, eam magnanimitati condividit.

— Sed contra est quod Tullius in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est, quæst. præc., ad 6, et in divis. huj. quæst.

Respondeo dicendum quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job 11, 18 : *Habebis fiduciam proposita tibi spe.* Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis.

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato ; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo.

Dictum est autem supra, art. 1 huj. quæst., ad 2, quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod **fiducia ad magnanimitatem pertinet.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ad fin., *ad magnanimum pertinet nullo indigere*, quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum : unde addit *vel vix*. Hoc est enim supra hominem ut omnino nullo indigeat. Indiget

Art. 6. — Ex his patet Protestantes perperam confundere fidem cum fiducia, quandoquidem fides antecedat fiduciam, tanquam principium ex quo oritur.

(1) Vulgata omittit *Jesum*.

enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quod habeat alios in promptu qui eum possint juvare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum quod sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 2, quæst. 40, art. 4, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum; sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat; et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum quod fiducia, ut dictum est in corp. art., importat quemdam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nis secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio, loc. cit. in arg. *Sed contra*, sed sicut pars integralis, ut dictum est quæst. præc.

Articulus VII

Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, quæst. præc., ad 6, importat quietem quamdam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. S., quod *securus dicitur quasi sine cura*. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli, 2 ad Tim. 2, 15. *Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Job 11, 14: *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris... defossus securus dormies*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

— Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Officiis, in tit.: *Magnanimitas in duobus sita est*, quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere*. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 suæ Rhetoricæ, cap. 5, a med., *timor facit homines consiliativos*, in quantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit: et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo **sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem.**

Considerandum tamen est quod sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 45, art. 2, cum de passionibus ageretur. Et ideo **sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audacia, ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.**

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed in quantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, et in quibus timere non oportet: et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum quod in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 5, art. 3 et 7. Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

Articulus VIII

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem, quia, ut Seneca dicit in lib. 1 de Ira, cap. 9, et lib. de Vita beata, cap. 16, *virtus sibi sufficiens est*. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est art. 4 huj. quæst., ad 3. Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam : dicit enim Tullius in lib. 1 de Offic., in tit. « *Magnanimit., in duobus potiss. sita* », quod *magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur*. Ergo magnanimitas non adjuvatur a bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit, quod *ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil a statu naturæ discedat, nihil a dignitate sapientis*. Et Aristoteles dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., quod *magnanimus in infortuniis non est tristis*. Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ : quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., quod *bona fortunæ videntur conferre magnanimitatem*.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., magnanimitas ad duo respicit : ad honorem quidem sicut ad materiam, et ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur : — quia enim honor virtuosis non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ ; fit ex consequenti ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. — Similiter etiam ad actus virtutum organice vel instrumentaliter bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentias, et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod **bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest ; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum quod magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere ; non tamen quantum ad hoc contemnit ea quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud obtineat, neque multum tristatur, si illud amittat ; et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi magna, inde est quod nec de eis multum extollitur, si adsint, neque in eorum amissione multum dejicitur.

Art. 8. — Ad hoc pertinet quod dicit Eccles. cap. 7 : « Utilior est sapientia cum divitiis. »

QUÆSTIO CXXX

De præsumptione. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati : — et primo de illis quæ opponuntur ei per excessum ; quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio et inanis gloria ; — secundo de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quæruntur duo : 1° utrum præsumptio sit peccatum ; 2° utrum opponatur magnanimitati per excessum.

Articulus primus

Utrum præsumptio sit peccatum.

Sup. quæst. 21, art. 2, ad 1, et quæst. 70, art. 3, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus ad Philipp. 3, 13 : *Quæ retro sunt oblivíscens, ad anteriora me extendo* (1). Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, ad fin., quod *oportet non secundum suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed in quantum contingit immortalem facere ;* et in 1 Metaph., cap. 2, a med., dicit quod *homo debet se trahere ad divina, in quantum potest*. Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione præsumptionis sit quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quod præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

Quæstio 130. — Præsumptio est quædam præfidentia seu nimia confidentia, qua quis ea aggreditur, quæ excedunt suam facultatem, tam illam quam ex se habet, quam eam quam se ab alio accepturum merito confidit. Et nota bene præsumptionem hanc, quæ virtuti morali, scilicet magnanimitati opponitur, diversam esse ab ea, de qua dictum fuit quæst. 21, quæ opponitur spei theologicæ, et est peccatum in Spiritum Sanctum. Hoc patet infra, ex art. 2, ad resp. 1.

(1) Vulgata: *Ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum*, etc.

3. Præterea, Apostolus dicit 2 ad Corinth., 3, 5 : *Non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis* (1). Si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit : quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 37, 3 : *O præsumptio nequissima, unde creata es* (2) ? Ubi respondet Glossa interl. : *De mala scilicet voluntate creaturæ*. Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod cum ea quæ sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis ; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti : quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod **præsumptio est peccatum**.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem : inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum quod divina et immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod *oportet hominem se trahere ad immortalia et divina*, non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad tertium dicendum quod sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, a med., *quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus*. Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat ; esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

(1) Vulgata : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis...*

(2) Vulgata :... *Unde creata es cooperire aridam malitia, et dolositate illius ?*

ARTICULUS II

Utrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.

Inf., quæst. 133, art. 1, corp.; et Mal. quæst. 8, art. 3, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, ut supra habitum est, quæst. 14, art. 2; et quæst. 21, art. 1. Sed peccatum in Spiritum Sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 3, circa med., *præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona*. Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 3, ad fin., quod *magnanimo opponitur per excessum chaunos* (1), id est, fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ad 1, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem ; non enim in majora tendit quam sibi conveniant. **Præsumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit. — Excedit autem secundum proportionem suæ facultatis**, quam magnanimus non transcendit. **Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.**

Ad primum ergo dicendum quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum Sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ ; et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum sci-

(1) Græce Χαῦνος, scilicet *insolens, inflatus*.

licet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris, cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum quod sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est quæst. præc., art. 2.

Ad tertium dicendum quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter : — uno modo secundum solam quantitatem ; puta cum aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quam habeat : — alio modo secundum genus rei ; puta cum aliquis ex hoc æstimat se magnum, et magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circa med., *qui sine virtute talia bona habent, neque juste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur.* — Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter ; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam : quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere et injuriari aliis : quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit in libro de quatuor Virtutibus, cap. *de moderanda fortitud.*, quod *magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias, dictorum factorumque neglecta honestate, festinum.* Et sic patet quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI

DE AMBITIONE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ambitione, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit peccatum ; 2° utrum opponatur magnanimitati per excessum.

QUÆSTIO 131. — Ambitio est appetitus inordinatus honoris.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum ambitio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 13, et in 4, cap. 3, et in 8, cap. ult. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda ; sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, circ. princ., quod *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati;* et Tullius dicit in lib. 1 de Tusculanis quæstionibus, parum a princ., quod *honor alit artes.* Ergo ambitio non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 13, 5, quod *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt.* Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 103, art. 1 et 2, honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : — Primo quidem, quod illud secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo ; et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. — Secundo considerandum est, quod illud in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit ; unde in tantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, in quantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit.

Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : — Uno modo per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet : quod est appetere honorem supra suam proportionem. — Alio modo per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum. — Tertio per hoc quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod **ambitio semper est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod appetitus boni debet regulari secundum rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum

est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum quod honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuant, quam honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens præmium, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, ante med.

Ad tertium dicendum quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo, ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in Catilinario (non remote a princ.) quod *gloriam, et honorem, et imperium bonus et ignavus æque sibi exoptant. Sed ille*, scilicet bonus, *vera via utitur; hic*, scilicet ignavus, *quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit.* Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per Philosophum in 3 Ethic., cap. 8, in princ., ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II

Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum : uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est quæst. præc., art. 2. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates : dicitur enim 2 Machab. 4, 7, quod *Jason ambiebat summum sacerdotium.* Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere; dicitur enim Act. 25, 23, quod *Agrippa et Berenice cum multa ambitione introierunt prætorium;* et 2 Paralip. 16, 14, quod *super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia.* Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

— Sed contra est quod Tullius in 1 de Offic., in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat*, etc., dicit, quod *sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps solus esse.* Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundum quod oportet. Unde manifestum est quod **ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.**

Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas ad duo respicit : — ad unum quidem respicit sicut ad finem, in tantum quod est aliquod magnum opus quod magnanimus attentat secundum suam facultatem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. — Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens, secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor; et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi : quod significatur Jacobi 2, 2 : *Si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum* (1) *habens in veste candida... et dixeritis ei : Tu sede hic bene*, etc. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII

DE INANI GLORIA. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de inani gloria : et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum appetitus gloriæ sit peccatum; 2° utrum magnanimitati opponatur; 3° utrum sit peccatum mortale; 4° utrum sit vitium capitale; 5° de filiabus ejus.

QUÆSTIO 132. — Inanis gloria sumitur hic pro ipso appetitu inanis gloriæ. Unde ipsa non est peccatum, sed objectum peccati.

(1) Vulgata :... *vir aureum annulum...*

Articulus primus

Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

Mal. quæst. 9, art. 1, et 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur ; quinimo mandatur ad Ephes. 5, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut fili i charissimi*. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit : unde dicitur Isa. 43, 6 : *Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2 Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum; dicit enim Tullius, lib. 1 de Tuscul. quæst. a princ. quod *omnes ad studia incenduntur gloria* ; in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. 2, 7 : *His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem*. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhetorica, lib. 2 de invent., aliquant. ante fin., quod *gloria est frequens de aliquo fama cum laude* ; et ad idem pertinet quod Augustinus (1) dicit, 3 cont. Maximin., c. 13, a med., quod *gloria est quasi clara cum laude notitia*. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum ; quinimo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. 41, 15 : *Curam habe de bono nomine ;* et ad Rom. 12, 17 : *Providentes bona non solum* (2) *coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 5 de Civ. Dei, cap. 13, in princ. : *Sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit*.

Respondeo dicendum quod gloriam claritatem quamdam significat : unde *glorificari idem est quod clarificari*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 82 et 100, a princ., et 114, vers. fin. Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem ; et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quod Sallustius dicit in Catilinario : *Gloriari ad unum non est.*.

Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. **Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum :** dicitur enim 1 ad Corinth. 2, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis*. — Similiter etiam **non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua approbari :** dicitur enim Matth. 5, 16 : *Luceat lux vestra coram hominibus*. — Et ideo **appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum ; sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat :** nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psal. 4, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium ?*

Potest autem gloria dici vana tripliciter : — Uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit ; puta cum quis quærit gloriam de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. — Alio modo ex parte ejus a quo quis gloriam quærit, puta hominis, cujus judicium non est certum. — Tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit super illud Joan. 13 : *Vos vocatis me, Magister et Domine, et bene dicitis*, tract. 58, a princ. : *Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi ; nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit*. Unde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. 5, 16 : *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est*.

Ad secundum dicendum quod gloria quæ habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera : et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur : de qua dicitur 2 ad Corinth. 10, 17 : *Qui gloriatur, in Domino glorietur : non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat*. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam glo-

Art. 1. — In resp. ad 1, cum dicitur quod Deus quærit gloriam suam non propter se, sed propter nos, non intelligitur ut ly *propter*, denotat causam finalem ; sed ut denotat terminum utilitatis. Nos enim sumus ad quorum utilitatem Deus quærit suam gloriam (Cajetanus).

(1) Sic recte Nicolaius, et edit. posteriores. — Al., *Ambrosius*, et in margine : *Id habet Augustinus lib. 83 QQ., quæst. 21, circa finem.*

(2) Vulgata :... *non tantum...*

riam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in 5 de Civ. Dei, cap. 12, circa med.

Ad tertium dicendum quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem; et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

Articulus II

Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur.

2 Sent. dist. 42. quæst. 2 art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est art. præc., quod aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis et caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur; similiter etiam nec per excessum; sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur, ut dictum est quæst. 130, art. 2, et quæst. præc., art. 2, a quibus inanis gloria differt. Erga inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ad Philipp. 2, super illud: *Nihil per contentionem aut inanem gloriam*, dicit Glossa (ord. Ambrosii in hunc loc.): *Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contendentes.* Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

— Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic. in tit. «*Magnan. in duobus sita*»: *Cavenda est gloriæ cupiditas; eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio.* Ergo opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 103, art. 1, ad 3, gloria est quidam effectus honoris et laudis: ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, quæst. 129, art. 1 et 2, consequens est etiam ut sit circa gloriam: ut scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita etiam moderate utatur gloria. Et ideo **inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur. Unde in 4 Ethic., cap. 3, ant. med., dicitur de magnanimo quod ei sit honor parvus. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur, puta potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quæ non sunt glorietur; unde de magnanimo dicitur, 4 Ethic., cap. 3, ad fin., quod magis curat veritatem quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimet; unde de magnanimo dicitur in 4 Ethic. ibid., quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad secundum dicendum quod inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est in solut. præc. Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 127, art. 2, ad 2, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum (1); et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quod aliquis contentionem intendat: nullus enim contendit, nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3 ad fin., quod *magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum.*

Articulus III

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

Mal. quæst. 9, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim exclu-

---

Art. 2. — Nota bene quod ab honore gloria distinguitur dupliciter. Vel accipitur gloria pro laude quæ fit verbis, et sic distinguitur ab honore tanquam pars a toto, quia honor exhibetur quibuscumque signis. Vel accipitur gloria pro clara excellentiæ notitia, et tunc gloria est effectus et finis honoris.

Art. 3. — Nota in resp. ad 5, quare hoc peccatum est maxime fugiendum; et potes addere cum Sylvio, quia amor inanis gloriæ destruit meritum illius operis quod propter eam fit, ut patet ex Matth. cap. 6.

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ libri.— Al., *affectum*.

dit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : dicitur enim Matth. 6, 1 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cœlis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim Isa. 42, 8 : *Gloriam meam alteri non dabo ;* et 1 ad Timoth. 1, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi, quia super illud 1 ad Thess. 2 : *Deo qui probat corda nostra,* dicit Glossa Augustini (ord. ex epist. 22, al. 64, a med.) : *Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen est ea non delectari, cum offertur.* Chrysostomus etiam dicit Matth. 6, hom. 19, parum a princ., quod *inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

— Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 13, in oper. Imperf., ante med., quod cum *vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi;* in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 24, art. 12, et quæst. 110, art. 4, et quæst. 112, art. 2, ex hoc **aliquod peccatum est mortale quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ**, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi; **quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter.** — Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; puta cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundum illud Ezech. 28, 2 : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum ;* et 1 ad Cor. 4, 7 : *Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis ?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo : quod prohibetur Jerem. 9, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec* (1) *fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Joan. 12, 43 : *Qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei* (1).

Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem : ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, cap. 14, a princ., quod *hoc vitium,* scilicet amor humanæ laudis, *tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quam Dei timor vel amor, ut diceret Dominus,* Joan. 5, 44 : *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ a solo Deo est, non quærentes ?*

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum quod nullus peccando meretur vitam æternam ; unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum ; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

Ad tertium dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, et nimis de seipso confidens : et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV

Utrum inanis gloria sit vitium capitale.

Inf., art. 5, et locis ibidem not.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse ca-

(1) Vulgata :.... *et non glorietur fortis in fortitudine sua ; et non glorietur dives, etc.*

ART. 4. — Quidam ponunt superbiam vitium capitale, et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia, aut confundunt utramque propter affinitatem : superbia enim est appetitus inordinatus propriæ excellentiæ, et inanis gloria inordinatus appetitus manifestationis hujus excellentiæ. Alii ponunt octo vitia capitalia, et inter ea super-

(1) Vulgata : *Dilexerunt gloriam hominum, magis quam gloriam Dei.*

pitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur : — quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. — Gregorius autem in 31 Moral., loc. cit., superbiam ponit reginam omnium vitiorum ; et inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter : superbia enim, ut infra dicetur, quæst. 152, art. 1 et 2, importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur; et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ ; et propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicujus ; nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo **inanis gloria est vitium capitale.**

Ad primum ergo dicendum quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est in corp., et 1-2, quæst. 84, art. 2, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

biam et inanem gloriam ut duo. Ita Cassianus, *Collat.* 5, cap. 2, et Damasc. *tractatus de octo passionib.* et alii. S. Gregorius, 31 *moral.* cap. 21, ponit septem vitia capitalia, inter quæ numerat inanem gloriam, sed excludit superbiam (Billuart).

Ad secundum dicendum quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., sicut causæ ex quibus sequitur gloria ; unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum quod inanis gloria habet principalem rationem (1) appetibilis, ratione jam dicta in corp., et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale : quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V

Utrum convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio.

Sup., quæst. 21, art. 4, et quæst. 105, art. 1, ad 2 ; et infra, quæst. 138, art. 2, ad 1; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 11, art. 3, corp.; et Mal. quæst. 8, art. 1, corp., et quæst. 9, art. 3, et quæst. 13, art. 3, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse *inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio*. Jactantia enim secundum Gregorium, 23 Moral., cap. 4, 5 et 7, ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit 31 Moral., cap. 17, a med. Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quod non sit filia inanis gloriæ.

3. Præterea, Chrysostomus dicit super Matth. (implicite hom. 19) quod ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia, id est, in misericordia ; quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

— Sed contra est auctoritas Gregorii in 31 Moral., cap. 17, a med., ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

ART. 5. — De his filiabus inanis gloriæ, agitur sigillatim, in hac parte. De inobedientia, quæst. 105 ; de jactantia, quæst. 112 ; de hypocrisi, quæst. 111 ; de contentione, quæst. 38; de pertinacia, quæst. 138; de discordia, quæst. 37. Restat novitatum præsumptio, de qua S. Thomas non tractat specialiter : est autem hoc vitium, ait Sylvius, quando aliquis novitates præsumit excogitare, vel novitatibus uti. Quod peccatum in variis accidit, v. g. in opinionibus, in verbis, in cibis, in supellectili, etc.

(1) Ita Mss. et editi omnes. — Theologi legendum monent, *habet principalitatem.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 34, art. 5, et quæst. 35, art. 4, et 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet, art. præc. et art. 1 huj. quæst. Ad quod potest homo tendere dupliciter : — Uno modo directe, sive *per verba*, et sic est **jactantia**, sive *per facta*, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem. est **præsumptio novitatum**, quas homines solent magis admirari; si autem falsa sint, sic est **hypocrisis** (1). — Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem; et hoc quadrupliciter. *Primo* quidem quantum ad intellectum; et sic est **pertinacia**, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. *Secundo*, quantum ad voluntatem; et sic est **discordia**, dum non vult a propria voluntate discedere, ut aliis concordet. *Tertio*, quantum ad locutionem ; et sic est **contentio**, cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. *Quarto*, quantum ad factum; et sic est **inobedientia**, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 112, art. 1, ad 2, jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia ; ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 7, a med., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam et honorem, et sic ori ur ex inani gloria.

Ad secundum dicendum quod ira non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUÆSTIO CXXXIII

DE PUSILLANIMITATE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de pusillanimitate : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum pusillanimitas sit peccatum; 2° cui virtuti opponatur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum pusillanimitas sit peccatum.

4 Ethic., lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ad fin. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quod *maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum.* Sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus, quia, ut Philosophus ibidem dicit, *secundum veritatem solus bonus est honorandus*. Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, *initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur Eccli. 10, 15. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, a princ., quod *qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus*. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minus quam sint digni; sicut patet de Moyse et Jeremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. 3, et Jerem. 1. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

— Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda : dicit enim ad Coloss. 3, 21 : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Ergo pusillanimitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad majora quam possit; ita pusillanimus etiam deficit a proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo **sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas**. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec

QUÆSTIO 133. — Pusillanimitas est qua quis refugit aggredi vel facere aliquid quasi nimis magnum et superans ejus vires, cum revera non superet; intellige vires quas habet aut præsto habere potest per se vel per alios paratos. Huc pertinetpunitio servi pigri, Matth. 25.

(1) Ita cum Nicolaio posteriores edit. — Cod. Camer. aliique : *Si autem perfecta (lege per ficta) sic est hypocrisis*. — Cod. Alcan. : *Si autem per facta ficta, sic*, etc. — Edit. Rom. *Si autem per falsa sit, sic*, etc.

est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. 25 et Luc. 19.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta : et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, in quantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius in Pastorali, part. 1, cap. 5, circa fin., quod *illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.*

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente, mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ ; et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore ; et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. — Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri; dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. 26, 16: *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua dejiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in Pastorali, part. 1, cap. 7, a med., de Moyse dicit quod *superbus fortasse esset si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet; et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret.*

Ad quartum dicendum quod Moyses, et Jeremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia, sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant ; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

Articulus II

Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Infra., quæst. 162, art. 1, ad 3; et 4 Ethic., lect. 2, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 3, ad fin., quod *pusillanimus ignorat seipsum ; appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret.* Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea, Matth. 25, servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum : Philosophus etiam dicit in 4 Ethic., loc. cit., quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est, quæst. 47, art. 9. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere : unde dicitur Isaiæ 35, 4 : *Dicite pusillanimis: Confortamini, et nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Coloss. 3, 21 : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam præsumptio : quod est contra illud quod dicitur Eccli. 37, 3 : *O præsumptio nequissima, unde creata es ?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

— Sed contra est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari : — Uno modo secundum seipsam ; et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem : nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. — Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falso æstimat excedere suam facultatem. — Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis, quibus est dignus. Sed sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 3, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo **pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiæ etiam secundum cau-

sam suam : quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis est pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, circa fin., vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ, ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam præsumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis ; quod est pessimum, ut dicitur in 4 Ethic., loc. sup. cit. Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

QUÆSTIO CXXXIV

DE MAGNIFICENTIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de magnificentia — et vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor : 1° utrum magnificentia sit virtus ; 2° utrum sit virtus specialis ; 3° quæ sit materia ejus ; 4° utrum sit pars fortitudinis.

Articulus primus

Utrum magnificentia sit virtus.

4 Ethic., lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia : dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 2, paulo a princ., quod *non omnis liberalis est magnificus*. Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet in 2 Ethic., cap. 6. Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine : magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur in 10 Metaph., text. 17, 18 et 19, et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est, quæst. 108, art. 2, et quæst. 117, art. 1, arg. 1. Sed sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, a med., *magnificus non est sumptuosus in seipsum;* quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum in 6 Ethic., cap. 4, *ars est recta ratio factibilium.* Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

— Sed contra, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psal. 67, 35. *Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus.* Ergo magnificentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in 1 de Cœlo, text. 16, *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest;* non quidem ad ultimum ex parte defectus, sed ex parte excessus cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde **magnificentia nominat virtutem.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, quæst. 129, art. 3, ad 2, et 1-2, quæst. 65, art. 1, cum de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate ejus quod facit ; sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est, quæst. 129, art. 3, ad 1 et 2.

Ad tertium dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur ; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi, vel etiam ea quæ permanentia sunt ; sicut

QUÆSTIO 134. — Magnificentia sumitur pro habitu quo in exteriori materia fit aliquid magnum, magnis sumptibus. Quomodo differat a magnanimitate ? B. Thomas in art. 2, ad 2, videtur eam facere quamdam speciem magnanimitatis, eo quod magnanimitas in omni materia intendit aliquid magnum, cum magnificentia hoc intendat solum in opere factibili, seu in opere externo, quatenus est opus artis, vel exterioribus usibus accommodatum, magnos sumptus requirens (Sylvius).

ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. in arg.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Philosophus in 6 Ethic., cap. 5, a med., *oportet artis esse quamdam virtutem*, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis ; et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

Articulus II

Utrum magnificentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna ; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est, quæst. 129, ad 1 et 2. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem : dicitur enim Exodi 15, 11 : *Magnificus in sanctitate ;* et in Psal. 95, 6 : *Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus*. Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 8. Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

— Sed contra est quod Philosophus, lib. 2 Ethic., cap. 7, et lib. 4, cap. 2, connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

Respondeo dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi : uno modo *proprie*, alio modo *communiter*. Proprie autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi ; communiter autem dicitur *facere* pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare ; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. **Si ergo magnificentia accipiatur secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus.** Opus enim factibile producitur ab arte : in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus.

Si vero nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod *facere* communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie ; sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni ; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum, secundum quod *facere* proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio*, ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei : et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ante med., quod *honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia ;* et circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati, quia præcipuus ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

Articulus III

Utrum materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Inf., quæst. 151, art. 3, corp., et quæst. 160, art. 1, corp.; et 1-2, quæst. 60, art. 5, corp.; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 2, et 4, dist. 7, quæst. 2, et dist. 17, quæst. 3, art. 2, quæst. 3, et dist. 33, quæst. 3, art. 2 ; et 4 Ethic., lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni.

Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est, quæst. 117, art. 2. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, *omnis magnificus est liberalis*, ut dicitur lib. 4 Ethic., cap. 2, princ. Sed liberalitas est magis circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis (1) mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia *virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt*, ut Seneca dicit in lib. 1 de Ira, cap. 9, et lib. de Vita beata, cap. 16. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ante med., quod *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine*. Ergo est solum circa magnos sumptus.

RESPONDEO dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est art. præc., pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus: non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde **ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat.** Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., loc. cit., quod *magnificus ab æquali*, id est, a proportionato, *sumptu opus faciet magis magnificum.* Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo **materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia qua utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 129, art. 2, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu (1).

Ad secundum dicendum quod usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. — Ad liberalem enim pertinet, secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias: et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. — Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est: et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad tertium dicendum quod magnificus etiam dat dona vel xenia, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2, non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

Ad quartum dicendum quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna; et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta; et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis: nam parvum et magnum dicuntur relative, ut Philosophus dicit in Prædicamentis, cap. *Ad aliquid*.

ARTICULUS IV

Utrum magnificentia sit pars fortitudinis.

Sup. quæst. 129, et locis ibi notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est art. præc. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, a princ., quod *magnificus scienti assimilatur*. Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

(1) Ex græco ξένιον quasi *hospitum dona*.

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ. — Al., *magnum pecuniæ usum*.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., et Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circa med., et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

RESPONDEO dicendum quod **magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis**, quia non convenit cum ea in materia. — **Sed ponitur pars ejus, in quantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali.**

Ad hoc autem quod aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est, quæst. 80, quorum *unum* est ut secundaria conveniat cum principali; *aliud* autem est ut in aliquo excedatur ab ea. — Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia: unde etiam videtur esse in irascibili sicut et fortitudo. — Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illum arduum in quod tendit fortitudo habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod justitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animæ; diversimode tamen: nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a donationibus et sumptibus faciendis: unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem; attingendo ad aliquid arduum non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad secundum dicendum quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est in corp., et art. præc. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est; et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem utriusque, quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUÆSTIO CXXXV

DE PARVIFICENTIA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum parvificentia sit vitium; 2° de vitio ei opposito.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum parvificentia sit vitium.

4 Ethic., lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum: unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ante med., quod *diligentia ratiocinii est parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nomin., part. 4, lect. 22. Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, in fin., quod *parvificus consumit pecuniam tristatus*. Sed hoc pertinet ad avaritiam sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 3, ad fin., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 6, moralia speciem a fine sortiuntur, unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum Philosophum in Prædicamentis, cap. *Ad aliquid*, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter: uno modo ex parte operis fiendi; alio modo ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundario autem intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 4, circa med., quod *magni-*

QUÆSTIO 135. — Parvificentia describi potest esse vitium quo aliquis deficit a debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat.

ficus ab æquali sumptu opus faciet magis magnificum. Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus : unde et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, ad fin., quod *intendit qualiter minimum consumat.* Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat : unde Philosophus dicit ibidem quod *parvificus maximâ consumens, in parvo,* scilicet quod non vult expendere, *bonum perdit*, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod **parvificentia vitium est.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est in corp. ; non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva, deficit a regula rationis : et ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum quod sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circa med., *timor facit consiliativos*; et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit ; quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali, sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus ; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere : et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 2, in fin., quod *quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt; quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valde turpes.*

Articulus II

Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.

4 Ethic., lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, art. præc., videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2, circa fin., et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est art. præc. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in 4 Ethic., loc. cit. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est quæst. 131, art. 2. Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

— Sed contra est auctoritas Philosophi, qui in 2 Ethic., cap. 8, et in 4, cap. 2, ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

Respondeo dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum relative dicuntur, ut dictum est art. præc. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde **manifestum est quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit a debita proportione expensarum ad opus,** intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, **opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit,** ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium græce quidem dicitur βαναυσια (1), a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur ἀπυροκαλία, id est, sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde **latine hoc vitium potest nominari « consumptio. »**

Ad primum ergo dicendum quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, in quantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, in quantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius.

---

(1) βαναυσος enim *caminarius* dicitur.

QUÆSTIO CXXXVI

DE PATIENTIA. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de patientia ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum patientia sit virtus ; 2° utrum sit maxima virtutum ; 3° utrum possit haberi sine gratia ; 4° utrum sit pars fortitudinis ; 5° utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum patientia sit virtus.

Inf., art. 5, corp., et sup., quæst. 128.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut Augustinus dicit in 14 de Trin., cap. 9. Sed ibi non est patientia : quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isa. 49, 10 ; et Apocal. 7, 16 : *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos æstus, neque sol* (1). Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est *quæ bonum facit habentem.* Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. 5, 16 : *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia.* Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 70, art. 1, ad 3. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. 5. Ergo patientia non est virtus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Patientia, in princ. : *Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, quæst. 123, art. 1, virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud 2 ad Cor. 7, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur ;* et Eccli. 30, 25 : *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit in lib. de Patientia, cap. 2, in princ., quod *patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus,* id est, sine perturbatione tristitiæ, *ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus.* Unde manifestum est **patientiam esse virtutem.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non remanent secundum eumdem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem, qui erit in patria; sicut justitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 9, ad fin., quod *in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed æternum erit id quo per patientiam pervenitur.*

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Patientia, cap. 2, et cap. 5, a med., *patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quæ nulla est; sed miranda duritia, neganda patientia.*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 11, art. 1, fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundum seipsas, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, a med. Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus ; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus ; et præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitia.

QUÆSTIO 136. — Patientia definitur a S. Augustino, lib. *de Patientia* cap. 2 : « Qua mala æquo animo toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus; » a D. Thoma, hic art. 4, ad 2 : « Qua quis laudabiliter se habet in patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur »; a Benedicto XIV, De Servorum Dei beatific. lib. 3, cap. 24 : « Virtus confirmans animum, ne tristitia frangatur in adversis. »

Cfr. — S. Augustinus, *de Patientia*; S. Cyprianus, *de Bono patientiæ*; Tertullianus, *de Patientia*; S. Petrus Damianus, *opusc* 53; B. Albertus Magnus, *Paradisus animæ*, cap. 4; Lessius, *de Justitia* etc. lib. 3; Sylvius; Billuart; videre potes etiam auctores de theologia ascetica.

ART. 1. — Objectum patientiæ est duplex, proximum et remotum : *Proximum* est tristitia et afflictio animi ob mala quæ accidunt; hanc enim tristitiam comprimit vel moderatur patientia. *Remotum,* sunt tum actiones, verba et gestus quos ita regit, ut per tristitiam homo nihil indecori faciat; tum mala ipsa, quæ quis patitur, et quæ tristitiam causare solent, in quibus perferendis, ita confirmat animum, ut a recto non dejiciatur (Cfr. Sylvius hic).

(1) Vulgata :... *Neque sitient amplius, nec cadet super illos sol, neque ullus æstus.*

ARTICULUS II

Utrum patientia sit potissima virtutum.

1-2, quæst. 66, art. 3, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Jacobi 1, 4. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam : dicitur enim Luc. 21, 19: *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quadam homil. (35 in Evang., parum ante med.), *patientia est radix et custos omnium virtutum*. Ergo patientia est maxima virtutum.

— Sed contra est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius 22 Moral., cap. 1, et Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, vocant principales.

RESPONDEO dicendum quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus *quæ facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quam illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt a bono ; et, sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tanto aliqua potior est quanto in majori bono statuit hominem (sicut fides, spes et charitas, quam prudentia et justitia) ; ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium a bono, tanto aliqua est potior quanto id quod ab ea impeditur magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas est temperantia, quam quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideo **patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum a virtutibus theologicis, et prudentia, et justitia, quæ directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quæ retrahunt a majoribus impedimentis.**

Ad primum ergo dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis : ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia ; secundo ira, quam moderatur mansuetudo ; tertio odium, quod tollit charitas : quarto injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum quod possessio importat quietum dominium ; et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum quod patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens.

ART. 2. — Conclude ex arg. 3 quod etsi non sit virtus potissima, est tamen adeo necessaria, ut sine illa, nemo diu permanere possit in via virtutum, propter continua mala quibus vel affligimur, vel tentamur.

ARTICULUS III

Utrum patientia possit haberi sine gratia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum ; aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ : dicit enim Augustinus in lib. de Patientia, cap. 3, in princ., quod *multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiose diligunt*. Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala : unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 61, 6 : *Ab ipso*, scilicet Deo, *patientia mea*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Patientia, cap. 4, circa fin., *vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum ; et nemo, nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat*. Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret ani-

ART. 3. — In conclus. intellige de gratia gratum faciente, pro quo vide ad 2. — In resp. ad 2. observa, patientiam quamdam moraliter bonam, eaque ratione laudabilem, posse haberi absque gratia, quia non transcendit ordinem naturalem; quamvis non sit sine peculiari auxilio Dei adjuvantis.

mus : unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod **patientia, secundum quod est virtus, a charitate causatur,** secundum illud ad Corinth. 13, 4 : *Charitas patiens est.*

Manifestum est autem quod charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud ad Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quod **patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona (1) in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum quod bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ : et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale : unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV.

Utrum patientia sit pars fortitudinis.

Sup., quæst. 128, et locis ibi notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 6, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam : dicitur enim in lib. Sentent Prosperi (id habet Gregorius, hom. 35 in Evang., circa med.), quod *patientia consistit in alienis malis tolerandis.* Ergo patientia non est pars fortitudinis.

(1) Ita editiones omnes Nicolaio posteriores. — Cod. Alcan. aliique, et editiones veteres plures omittunt, *propter bona.* — Aliæ habent, *pro his in quibus,* etc.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, quæst. 123, art. 3, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

— Sed contra est quod Tullius in sua Rhetorica, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit eam fortitudinis partem.

RESPONDEO dicendum quod **patientia est pars fortitudinis quasi potentialis,** quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet *aliena mala æquanimiter perpeti,* ut Gregorius dicit in quadam hom. (35 in Evang., parum ante med.). In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficilima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali : unde in Sent. 181, fortem patientiam vocat Prosper.

Ad primum ergo dicendum quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia vero principalius est circa tristitias : nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili, quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum; sed patientia præcipue est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad tempe-

rantiam pertinet refrenare hujusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

Ad tertium dicendum quod patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis : de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit : quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super illud Matth. 4 : *Vade, Satana* (hom. 5 in Op. imperf., a med.), *in injuriis propriis patientem esse laudabile est; injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium;* et Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum (138, al. 5, ante med.) quod *præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur.* Secundum vero quod patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

Articulus V

Utrum patientia sit idem quod longanimitas.

Sup., quæst. 117, art. 5, ad 3; et 1-2, quæst. 70, art. 3, corp.; et 2 Cor. 6, lect. 2, princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in lib. de Patientia (æquival cap. 1) quod *patientia Dei non prædicatur in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos, ut convertantur;* unde Eccli. 5, 4, dicitur : *Altissimus patiens redditor est* (1). Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat; dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus, quæ distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, in quantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

— 4. Sed contra est quod super illud ad Rom. 2 : *An divitias bonitatis ejus, et patientiæ, et longanimitatis contemnis?* dicit Glossa (Orig. lib. 2 comment. in hanc epist., cap. 2, parum a princ.) : *Videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur; qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt.*

Respondeo dicendum quod sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde **longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia.**

Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione :— Primo quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum, quod, si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsenti sustinere, difficilius est (1). — Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. 13, 12 : *Spes, quæ differtur, affligit animam.* Unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo **secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, et labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur.**

Unde et Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., definiens patientiam, dicit quod *patientia est honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium.* Quod dicit *arduarum*, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia; quod vero addit, *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem, secundum quod convenit cum patientia.

Art. 5. — Longanimitas dicitur, per quam aliquis habet animum tendendi in quippiam, quod sperat post longinquum tempus obtinendum. Constantia autem dicitur, qua nimirum quispiam constanter fert laborem in continuata executione boni.—Ad primum observa patientiam et longanimitatem æquivoce tribui Deo et nobis. Quando tribuuntur Deo, secundum diversa dicuntur. Nam Dei patientia, consistit in eo quod tolerat malos : longanimitas vero, in eo quod pœnam in longum differt (Sylvius). — Gradus patientiæ, sunt : 1. Tolerare sine murmuratione ; 2. sine lamentatione et quærimoniis apud alios ; 3. cum gaudio. — Patientiæ opponitur per defectum *insensibilitas*, cum quis nec propriis, nec alienis tangitur malis. Per excessum autem *impatientia*, cum quis nimium ex malo tristatur, aut ex tristitia seu dolore a bono recedit.

(1) Vulgata : *Altissimus est patiens redditor.*

(1) Ita communiter. — Edit. Rom. : *si autem in longinquum differatur, difficilis est expectatio, mala autem in præsenti sustinere difficilius est.*

Et per hoc patet responsio *ad primum* et *secundum*.

Ad tertium dicendum quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, non tamen est simpliciter remotum a natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore : et ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis, quia quod est longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

— *Quartum* concedimus ; tamen consideranda est ratio illius differentiæ quam Glossa assignat, quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quod diu perseverant in malo ; et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur : et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO CXXXVII

DE PERSEVERANTIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de perseverantia — et vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor : 1° utrum perseverantia sit virtus ; 2° utrum sit pars fortitudinis ; 3° quomodo se habeat ad constantiam ; 4° utrum indigeat auxilio gratiæ.

Articulus primus

Utrum perseverantiam sit virtus.

Inf., art. 2, corp., et ad 1 et 2, et quæst. 138, art. 1, corp. ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæst. 1, ad 4, et quæst. 4, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit virtus, quia, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, circa med., continentia est potius quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in 4 Ethic., in fin. Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, *virtus est qua recte vivitur*, secundum Augustinum in lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, a princ. Sed, sicut ipse dicit in lib. de Perseverantia, cap. 1, *nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem.* Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in 2 Ethic., cap. 4. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ : dicit enim Tullius in sua Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, et perpetua permansio.* Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

— Sed contra est quod Andronicus dicit quod *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, et non immanendum, et neutrorum.* Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 3, in fin., *virtus est circa difficile et bonum ;* et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus : — uno quidem modo ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprii objecti ; — alio modo ex ipsa diuturnitate temporis : — nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem.

Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus (quod de se difficultatem habet) ; altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundum se difficile est), ita etiam **perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt ; unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactus, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, puta circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque

---

QUÆSTIO. 137. — *Perseverantia* non uno modo usurpatur. Apud Philosophum in 7 Ethic., significat eam tolerantiam, qua quispiam defectum ciborum et aliorum hujusmodi diu sustinet, neque ab eo superatur. Apud theologos, bifariam sumitur : *aut* pro habitu quo quis eligit perseverare in bono ; *aut* pro actu quo quis perseverat. Qui actus, si perseveret usque in finem, erit actus perseverantiæ completus, si non usque in finem, erit incompletus. Et hic finis est duplex : *aut* certi cujusdam operis ; *aut* totius vitæ humanæ (Sylvius). — Perseverantia non sumitur hic præcise, pro illo magno dono quo quis in justitia perseverat usque ad finem vitæ, quod est proprium electorum (de quo 1. 2, quæst. 109, art. 10), sed pro continuatione operis virtuosi, qualecumque sit, usque ad finem quem ratio præscripserit (hic art. 1 ad 2). Quia tamen sunt quædam virtutes, quarum actus per totam vitam durare debent, sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt finem totius vitæ humanæ, ideo respectu illarum, non habetur perseverantia completa, nisi in termino vitæ (Billuart). Idcirco quando theologi simpliciter loquuntur de perseverantia, intelligunt perseverantiam in charitate usque ad finem hujus vitæ mortalis.

Cfr. — S. Augustin. *De Dono perseverantiæ* ; S. Cyrillus Alexand. *Homil.* 9, 12, 14 ; Lessius, *de Justitia*, lib. 3, cap. 2.

imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato, in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem; cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis, sicut Augustinus dicit super Joan., tract. 79, paulo a princ. : *Fides est credere quod non vides.* Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum ; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit, puta si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare; quandoque autem pro actu quo quis perseverat ; et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis : — unus quidem qui est finis operis; — alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis; sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare : sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

Ad tertium dicendum quod immobiliter persistere virtuti potest convenire dupliciter : uno modo ex propria intentione finis ; et sic diu persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitus ad subjectum ; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est *qualitas difficile mobilis.*

Articulus II

Utrum perseverantia sit pars fortitudinis.

Sup., quæst. 128, et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 3, quæst. 1, 2, et 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis, quia, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, a princ., *perseverantia est circa tristitias tactus.* Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quam fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Perseverantia, cap. 1, quod perseverantiam nullus potest amittere; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ponit perseverantiam partem fortitudinis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 2, et 1-2, quæst. 61, art. 3 et 4, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est quæst. 123, art. 2, quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ : nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo **perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.**

Ad primum ergo dicendum quod annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam ; sed magis secundum modum, quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde, licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine, tamen in modo magis con-

venit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum quod illa perseverantia de qua loquitur Philosophus, lib. 7 Ethic., cap. 4 et 7, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia, secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. 24, 13: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quod amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

Articulus III

Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 5. Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, *virtus est circa difficile et bonum.* Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem; nam Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, circ. med., condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est, quæst. 128, ad 6. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

— Sed contra est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

RESPONDEO dicendum quod **perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine,** quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; **differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono**; nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. — Et ideo **principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia,** quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipue sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia: secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est: et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

Ad secundum dicendum quod in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, in quantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, in quantum differt ab ea, ut dictum est in corp.

Articulus IV

Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiæ.

1-2, quæst. 109, art. 9 et 10, et quæst. 114, art. 2, corp; et 2 Sent., dist. 20, in Expos., et ad 2; et 3 Cont., cap. 125; et Virt. quæst. 24, art. 5, ad 3; et Psal. 31; et Joan. 1, lect. 2, princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perse-

---

ART. 4.—*S. Script.*: sunt in S. Script. multæ orationes, quibus a Deo petitur perseverantia: 1 Paralip. 29, 18; Ps. 15, 8, et 16, 5, et 36, 17, et 65, 9, et 67, 29, et 79, 18; Sap. 4, 11; Jerem. 10, 23, et 32, 40; Ezech. 36, 26, etc.; Matth. 26, 41; Joan. 17, 11-15; Act. 13, 48; 1 Corinth. 1, 8, et 3, 6, et 6, 10, et 10, 12; 2 Corinth. 1, 21; Ephes. 3, 16 etc; Coloss. 1, 10; 2 Timot. 1, 14; Philip. 1, 6-9; 1 Thessal. 5, 23; 2 Thessal. 2, 16, et 3, 3-16; 1 Petr. 5, 10.

Definit. Eccles. — Concil. Arausic. II, can. 10. Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare. — *Concil. Trident. Sess. 6, cap. 13. De perseverantiæ munere:* Similiter de perseverantiæ munere de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit: quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle, et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant; et cum timore ac tremore salutem suam ope-

verantia enim est quædam virtus, ut dictum est art. I huj. quæst. Sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est majus quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum *sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat*, sicut Augustinus dicit in lib. de Corrept. et Gratia, cap. 11, in med. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis : unde ex persona impiorum dicitur Sap. 5, 7 : *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Perseverantia, cap. 1, in princ. : *Asserimus donum Dei esse perseverantiam, quo usque in finem perseveratur in Christo.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, art. 1. huj. quæst., ad 2, et art. 2, ad 3, perseverantia dupliciter dicitur : — Uno modo pro **ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus ; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ**, sicut et cæteræ virtutes infusæ. — Alio modo **potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem ; et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ**, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 109, art. 10, cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus quod hoc eligat : plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum quod virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinat ad perseverandum, quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Corrept. et Gratia, cap. 11, in med., *primo homini datum est non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium : quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate ; isti autem, sæviente mundo ne starent, steterunt in fide.*

Ad tertium dicendum quod homo per se potest cadere in peccatum ; sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur ; non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

rentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate. Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt ; de pugna quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent, dicenti : « Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus ; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis ». *Ibid. can.* 16 : Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit ; nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anat. sit. *Can.* 22 : Si quis dixerit justificatum, vel sine speciali auxilio Dei, in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anat. sit. — *Orationes Eccles. : fer. 3 in Pass...* Da nobis perseverantem in tua voluntate famulatum. *Sabb. post dom. 2 Quadr.* : Familiam tuam continua pietate custodi. *Feria 3 post eamdem domin. :* fac nos tuis semper obedire mandatis. *Orat. ante communion. :* a te nunquam separari permittas.

QUÆSTIO CXXXVIII

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIÆ. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ : et circa hoc quæruntur duo : 1° de mollitie ; 2° de pertinacia.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum mollities opponatur perseverantiæ.

Inf., art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud 1 ad Cor. 6 : *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores*, Glossa interl. exponit, *Molles, id est, pathici, hoc est muliebria patientes*. Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

ART. 1. — *Mollities* est cum quis ob difficultates quæ in continuatione boni operis occurrunt, facile ab eo recedit, contra dictamen rationis ; mollis enim dicitur, qui tangenti facile cedit. Vocatur etiam *inconstantia*. Huic vicina est *impatientia*, qua quis difficultatibus victus facit aliquid illicitum ; unde dicitur impatiens moræ. Vides hic non agi de mollitie, quæ est species luxuriæ, de qua infra (Billuart). Jacob. 1, 8.

2. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, ante med., quod *delicia mollities quædam est*. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit quod *lusivus est mollis*. Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 8. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, circ. med., quod *molli opponitur perseverativus*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, laus perseverantiæ in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum; **cui directe videtur opponi quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest : et hoc pertinet ad rationem mollitiei**, nam *molle* dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, a med., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile si contra tendat.* Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita est* : *Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate.* Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosophum, loc. sup. cit., proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum quod prædicta mollities causatur dupliciter : — uno modo ex consuetudine; cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui difficilius potest earum absentiam sustinere ; — alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., loc. sup. cit. Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum quod voluptati corporali opponitur labor ; et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deuter. 28, 56 : *Tenera mulier et delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem.* Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod in ludo duo est considerare : — uno quidem modo delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliæ ; — alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sives quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

ARTICULUS II

Utrum pertinacia opponatur perseverantiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., quod *pertinacia oritur ex inani gloria.* Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est, quæst. 132, art. 2. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponituri ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ : quia, ut dicit Philosophus in 7 Ethic., cap. 9, ante med., *gaudent vincentes et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant.* Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias ; ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quam aliis virtutibus.

— Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est, quæst. 92, art. 1. Ergo et pertinacia perseverantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. *P.*, *Pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnino te-*

ART. 2. — *Pertinacia* est cum quis in incœpto opere perseverat plus quam oportet, secundum dictamen rationis.

nax (1); et hoc idem dicitur *pervicax,* eo quod *in proposito suo ad victoriam perseverat; antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam.* Et hos Philosophus vocat in 7 Ethic., cap. 9, ἰσχυρογνώμονες, ischyrognomones, id est, fortis sententiæ, vel ἰδιογνώμονες, idiognomones, id est, propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod **perseverantia laudatur sicut in medio existens, pertinax autem vituperatur secundum excessum medii, mollis autem secundum defectum.**

Ad primum ergo dicendum quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare; et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra, quæst. 127, art. 2, ad 1, et quæst. 133, art. 2, quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad secundum dicendum quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis appetit eam et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum quod etsi aliæ virtutes persistent contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX

DE DONO FORTITUDINIS. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum: et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum fortitudo sit donum; 2° quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

QUÆSTIO 139. — Donum fortitudinis est qualitas infusa, qua quis ex speciali motione Spiritus Sancti, et præter connaturalem modum agendi, pervenit ad finem cujuslibet operis inchoati, cum fiducia evadendi omnia pericula, contrarium timorem excludente: per quod distinguitur a virtute fortitudinis, quæ movet secundum connaturalem modum agendi et absque tali fiducia (Billuart). An realiter, vel ratione tantum distinguatur, disputatur 1. 2., quæst. 68. — Adverte donum fortitudinis non arctari ad materiam fortitudinis, ut est specialis virtus, sed extendi ad totam materiam fortitudinis ut est virtus generalis, et excedere illam quoad finem, tam respectu bonorum quam malorum (Cajetanus).

(1) Ita optime cod. Alcan. juxta votum Garciæ, qui locum depravatum deprehendit. — Nicolaius, *impudenter tenax, et quasi omnino tenens,* etc. — Edit. Rom., *quasi omnia tenens: et hic idem dicitur pertinax.* — Edit. Patav., *et quasi ad omnia tenax,* etc.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fortitudo sit donum.

3 Sent., dist. 34, quæst. 4, art. 2, corp., et quæst. 3, art 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea actus donorum manent in patria, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 68, art. 6. Sed actus fortitudinis non manet in patria: dicit enim Gregorius in 1 Moral., cap. 15, ante med., quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria.* Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit in 2 de Doct. christ., cap. 7, in med., quod *fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare.* Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

— Sed contra est quod Isa. 11 fortitudo inter alia dona Spiritus Sancti computatur.

RESPONDEO dicendum quod fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est, quæst. 123, art. 2, et 1-2, quæst. 61, art. 3. Et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis, et in malis perferendis, et præcipue in arduis bonis vel malis. **Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum (1) hanc firmitatem in utroque potest habere,** ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi, **et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis,** ut supra dictum est, quæst. 123, art. 2.

Sed ulterius a Spiritu Sancto **movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia:** quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum: et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanc-

ART. 1. — Nota in 1ª conclus. ly *connaturalem sibi modum.* Hoc dicitur, in quantum homo habet naturalem inclinationem ad virtutem; non quod virtus perfectam virtutis rationem habens, insit homini naturaliter.

(1) Nicolaius, *connaturale sibi bonum.*

tus, contrarium timorem excludens; **et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur.** Dictum est enim supra, 1-2, quæst. 68, art. 1 et 2, quod dona respiciunt motionem animæ a Spiritu Sancto.

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula : sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

Ad tertium dicendum quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

Articulus II

Utrum quarta beatitudo, scilicet : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam », respondeat dono fortitudinis.

Inf., quæst. 183; et 1-2, quæst. 69, art. 3, ad 3; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est, quæst. 45. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, a med. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, ante med. : *Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus; laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem a terrenis et corporalibus avertere cupientes.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est quæst. 121, art. 2, Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo **quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis.**

Est tamen ibi aliqua convenientia, quia sicut dictum est art. præc., fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth., hom. 15, inter princ. et med., justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, a med., in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad secundum dicendum quod charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 8, ad 3, et 1-2, quæst. 68, art. 4, ad 3. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum quod inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL

DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis : et 1° de præceptis ipsius fortitudinis; 2° de præceptis partium ejus.

Articulus primus

Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. 20. Ergo et in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa inclu-

---

Art. 2. — Non habita ratione ordinis enumerationis, aptissime dici potest, quod octava beatitudo : « Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam » respondet dono fortitudinis et fructibus Spiritus Sancti Sylvius). — In resp. ad 3, nota fructus correspondentes dono fortitudinis, scilicet patientia et longanimitas.

dunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est, quæst. 123, art. 2, et 1-2, quæst. 61, art. 2. Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines : unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

— Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum **diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode præcepta legis institui** : unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. — Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo : et ideo **præcepta legis divinæ tam de fortitudine quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum** : et propter hoc Deuter. 20, 3, dicitur : *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est et pro vobis contra adversarios dimicabit.* — Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum quod vetus Testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 4, cap. 2, in princ. Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda ; in novo autem Testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth. 11, 12 : *Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Unde et Petrus præcipit, 1. Pet. ult., 8 : *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret : cui resistite fortes in fide ;* et Jacobi 4, 7 : *Resistite diabolo, et fugiet a vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. 10, 28 : *Nolite timere eo qui occidunt corpus.*

Ad secundum dicendum quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est quæst. 122, art. 1, præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti ; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II

Utrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis ; ita etiam magnificentia et magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet, quæst. 128. Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina. Similiter etiam et de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit, hom. 35 in Evang., parum ante med. Sed de aliis virtutibus dantur absolute præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 19 et 21.

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est quæst. 128 et 136, art. 4, et 137, art. 2. Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est, art. præc., ad 2. Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solum negativa.

— Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod lex divina perfecte informat hominem de his quæ sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis ; et ideo **in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum et adjunctarum.**

Ad primum ergo dicendum quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam,

---

ART. 2. — *S. Script. :* Eccles. 2, 4 ; Rom. 12 ; 1 Corint 15, 58 ; Hebr. 10, et 12, 7 ; Jacob. 5, 7.

magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et de perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur (1), sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit, ita etiam præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum ; nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores ; et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

De Temperantia.

QUÆSTIO CXLI

DE TEMPERANTIA. — *In octo articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de temperantia : — et primo quidem de ipsa temperantia ; — secundo, de partibus ejus ; — tertio de præceptis ipsius.

Circa temperantiam autem : — primo considerare oportet de ipsa temperantia ; — secundo, de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum temperantia sit virtus ; 2° utrum sit virtus specialis ; 3° utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes ; 4° utrum sit solum circa delectationes tactus ; 5° utrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam ; 6° quæ sit regula temperantiæ ; 7° utrum sit virtus cardinalis, seu principalis ; 8° utrum sit potissima virtutum.

QUÆSTIO 141. — Temperantia ut ex ipso nomine patet, significat quamdam temperiem id est moderationem. Dupliciter sumitur, vel communiter et late, vel specialiter, prout habetur in 2. art. Hoc ultimo sensu sumpta, definiri potest : « Virtus móderans appetitum principaliter circa delectationes tactus, et ex consequenti circa delectationes aliorum sensuum ».

(1) Ita post Garciam edit. omnes. — Veteres edit. et Mss. plures, *quæ de patientia dantur.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum temperantia sit virtus.

Inf., quæst. 186, art. 1, corp.; et Virt. quæst. 1, art. 12, ad. 3 ; et 3 Ethic., lect. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, a princ. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3 et 8. Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem ut supra habitum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes : multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 68. Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 6 Musicæ, cap. 15, a med. : *Ea est virtus quæ temperantia nominatur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 55, art. 3, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem (1) ad hoc inclinat temperantia : nam in ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo **temperantia est virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundum rationem ; et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad secundum dicendum quod temperantia, se-

ART. 1. — In resp. ad 5, adverte quod quia de nullo restat dono tractandum, ideo Auctor, in principio tractatus hujus, expedit se de correspondentia doni ad virtutem temperantiæ.

(1) Ita cum codicibus edit. recentiores. — Veteres, *maxime autem.*

cundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 63, art. 1, vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 58, art. 4, et quæst. 65, art 1.

Ad tertium dicendum quod temperantiæ etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psal. 118, 120 : *Confige timore tuo carnes meas.* Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat; et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 9, ad 1; secundario autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia : et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

Articulus II

Utrum temperantia sit specialis virtus.

Inf., art. 4, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus in lib. de Morib. Eccl., cap. 15, circa fin., et cap. 19, quod *ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare.* Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 43, in princ., quod *in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quæritur.* Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Temperantia*, quod *decorum ab honesto nequit separari*, et quod *justa omnia decora sunt.* Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 10, ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum quod secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur; sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest : — Uno modo **secundum communitatem suæ significationis; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis**, quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis : nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. — **Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus**, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum quod ea circa quæ est temperantia, maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur, art. 4 et 5 huj. quæst. Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione : — Primo quidem secundum rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nomin., part. 1, lect. 5. — Alio modo quia ea a quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundum naturam bestialem, ut infra dicetur, art. 4 et 5 huj. quæst., et quæst. seq., art. 4, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari ; et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem hominis tollit : et ex eadem ratione honestum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus in lib. 10 Etymolog., ad litt. *H : Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis : nam honestas dicitur, quasi honoris status;* qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 4.

Articulus III

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes.

Sup., quæst. 21, art. 1, ad 2, et quæst. 23, art. 4, ad 3, et quæst. 95, art. 3, ad 2; et Infra, quæst. 147, art. 2, ad 3; et 1-2, quæst. 35, art. 6, ad 3; et 3 Ethic., lect. 19.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.* Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, *virtus est circa difficile et bonum.* Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, parum a princ. Ergo videtur quod temperantiæ virtus non sit præcipue circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, *ad temperantiam pertinet moderationis gratia*, ut Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 4, in princ., et Tullius dicit in 1 de Offic., tit. *de Temp.*, quod *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus.* Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. Etymolog. (non occurrit) quod *temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 1, et quæst. 126, art. 1, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 23, art. 2, cum de passionibus ageretur; *unus* quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; *alius* autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. — Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi, per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis: repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni.

Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia, et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni: ita etiam **temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum.** Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 1 et 2, et quæst. 25, art. 1, cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis, tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum: qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractationem quamdam animi, ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus; et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

—

Articulus IV

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes tactus.

1 Part., quæst. 59, art 4, ad 3; et 1-2, quæst. 61, art. 3, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 9, art. 2, quæst. 2 et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 5, quæst. 2, corp.; et Virt. quæst. 1, art. 12, ad 23 et 26.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Eccl., cap. 19, circ. princ., quod *munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt a legibus Dei, et a fructu bonitatis ejus;* et post pauca subdit quod *officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem.* Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur 1 ad Timoth. ult., 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circ. princ., quod *ille qui est parvis dignus, et his dignificat se ipsum, est temperatus, non autem magnanimus.* Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles, secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eam ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quam corporales, ut supra habitum est, 1-2. quæst. 31, art. 5, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ: unde et primo homini diabolus scientiam promisit, Gen. 3, 5 dicens: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Præterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, quod *temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur; quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et fœminæ; et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod **temperantia sit circa delectationes tactus.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata: non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti; in quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono

---

Art. 4. — Ad 4 nota: delectationes *spirituales* dicuntur, quæ sequuntur operationes mentis, vel etiam phantasiæ, ut sunt eæ, quæ ex contemplatione cujusvis veritatis, sive divinæ, sive naturalis oriuntur; item quæ ex honoribus, ex narratione historiarum aut fabularum, et similibus causis procedunt. *Corporales* autem sunt, quæ per sensus externos percipiuntur (Billuart).

bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ : unde non habent hujusmodi passiones illam principalitem,ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum quod delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. — Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem; unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

Ad quintum dicendum quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem ; et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

Articulus v

Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

3 Ethic., lect., 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta art. præc., temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed, sicut dicitur in 2 de Anima, text. 28, *tactus videtur esse sensus alimenti*, quantum ad ipsam substantiam alimenti ; sapor autem, qui est proprie objectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

3. Præterea, sicut diciturin 7 Ethic., cap. 4 et 7. et lib. 3, cap. 10, a med., *circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities*, ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ inest saporibus qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 3 Ethic., cap. 10, a med., quod *temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo ; in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundario. — Principaliter quidem ipse usus necessariorum, puta vel fœminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei, vel cibi et potus, quæ sunt necessaria ad conservationem individui : et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam.— Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus fœminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo **principaliter temperantia est circa delectationem tactus**, quæ per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. — **Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia, et intemperantia secundario**, in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, quæ pertinent ad tactum. — Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo **temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.**

Ad primum ergo dicendum quod etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit in 2 de Anima, text. 28, quod *tactus est sensus alimenti;* nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum quod delectatio saporis est quasi superveniens : sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

Ad tertium dicendum quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et præparatione ciborum.

Articulus vi

Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.

Inf., quæst. 142, art. 2, corp. ; et 1-2, quæst. 73, art. 4, corp.; et 4 Sent. dist. 15, quæst. 3, art. 1, quæst. 4 corp. ; et Mal. quæst. 14, art. 1, ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum ne-

---

Art. 5. — Intellige ergo, quodnam sit objectum temperantiæ. *Materiale* ac remotum, est usus earum rerum quæ ad naturæ conservationem et propagationem requiruntur, ac etiam ejusmodi res. *Formale* autem et proximum est talium rerum amor et voluptas seu delectatio, proveniens ex perceptione ipsarum. *Actus* vero temperantiæ est hujus ipsius cupiditatis et delectationis moderatio seu refrænatio, ne a mediocritate per Dei legem et rationem præscripta, recedat.

Art. 6.— Hæc doctrina confirmatur a S. Script.: Eccli. 31; Tob. 9; 1 Corint. 7 ; 1 Thessal. 4; 1 Petr. 3. — Et nota bene resp. ad 1 ut intelligas quia non dicitur neces-

cessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque alia delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam : quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immmunis a peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccle., cap. 21, circa fin. : *Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nil deligat, nil per se appetendum putet ; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., et quæst. 109, art. 2, et quæst. 123, art 1, bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit 4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 22. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quod aliqua in finem ordinat ; et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis : nam bonum habet rationem finis ; et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo **temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, in quantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis ; sicut patet quod ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo ; sed ejus rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

sitatem vitæ, esse finem temperantiæ, hujus enim finis est beatitudo ; sed esse finem eorum quibus utitur temperantia. Unde cum dicitur necessitatem vitæ esse regulam temperantiæ, est intelligendum non de temperantia secundum se, sed de temperantia secundum ea quibus utitur. Quid sit intelligendum per necessitatem, doctissime exponitur in resp. ad 2 et 3.

Ad secundum dicendum quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter : — Uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali ; — alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11, ad fin., quod *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem.* Alia vero quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. — Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis ; et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. — Quædam vero sunt quæ non sunt his impedimenta ; et his moderate utitur pro loco, et tempore, et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit quod *etiam temperatus appetit talia delectabilia*, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, *non impedimenta his existentia.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp., temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum, et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibi subdit, loc. sup. cit., quod *in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum*, id est, contra honestatem, et *quod non sint supra substantiam*, id est, supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa fin., quod *temperans respicit non solum necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum.*

ARTICULUS VII

Utrum temperantia sit virtus cardinalis.

1-2, quæst. 71, et quæst. 66, art. 1 et 4, corp.; et 3 Sent., dist. 32, quæst. 2, art. 1; et Virt. quæst. 1, art. 12, ad 24, 25 et 26, et quæst. 5, art. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis (1) a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10,

ART. 7. — Sic loquitur Sapient., 8, 7, de Sapientia : « Sobrietatem (id est temperantiam) enim, et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem (id est fortitudinem), quibus utilius nihil est in vita hominibus. »

(1) Ita cum codicibus Nicolaius. Al., *cardinalis.*

a med. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia: dicitur enim Proverb. 27, 4: *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritus* (1) *ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quam desiderium et concupiscentia, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 25, art. 4. Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

— Sed contra est quod Gregorius in 2 Moral., cap. 26, a princ., ponit temperantiam inter virtutes principales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 123, art. 11, et 1-2, quæst. 61, art. 3, virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia, tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales; et ideo difficilius est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet, art. 4 huj. quæst. Et ideo **temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis**.

Ad primum ergo dicendum quod tanto major ostenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum quod impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante; et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior; et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad tertium dicendum quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia: et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia: et ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

(1) In Vulgata deest *spiritus*.

ARTICULUS VIII

Utrum temperantia sit maxima virtutum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 43, in princ., quod *in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur.* Sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores: quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus quam justitia.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Rhetor, cap. 9, a princ., quod *maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt utiles; et propter hoc fortes et justos maxime honoramus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 2, circa fin., *bonum multitudinis divinius est quam bonum unius;* et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod **justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia: quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores.**

Ad primum ergo dicendum quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali a quo retrahit, in quantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad secundum dicendum quod cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis

ART. 8. — Nota in conclusione ly *excellentiores,* scilicet simpliciter: non autem semper, secundum quid. Vide ad 3, in fin.

attenditur secundum rationem boni, in quo excedit justitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit ; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam justitia.

QUÆSTIO CXLII

DE VITIIS QUÆ ADVERSANTUR TEMPERANTIÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum insensibilitas sit peccatum ; 2° utrum intemperantia sit vitium puerile ; 3° de comparatione intemperantiæ ad timiditatem ; 4° utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum.

Articulus primus

Utrum insensibilitas sit vitium.

2 Ethic., lect. 8, et 3, lect. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum : dicitur enim Dan. 10, 2 : *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus : panem desiderabilem non comedi ; et caro, et vinum non introierunt in os meum ; sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, *bonum hominis est secundum rationem esse*, secundum Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promovet hominem in bono rationis; dicitur enim Dan. 1, 17, quod *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem ; dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. ult., a med., quod *abjicientes delectationem minus peccamus.* Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

— Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum, in 2 Ethic., cap. 7, et in 3, cap. 11. Ergo insensibilitas est vitium.

RESPONDEO dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo in tantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conservationem

---

QUÆSTIO 142. — Temperantiæ opponuntur duo vitia : unum per defectum, et est insensibilitas; aliud per excessum, et est *intemperantia.*

ART. 1. — Insensibilitas, vocatur etiam a quibusdam stupor seu stupiditas et obstupefactio. Insensibilitas est cum quis ita aversatur delectationes sensuum, maxime tactus et gustus, ut nolit eis uti, ubi, quando, quomodo aut quantum recta ratio dictat esse illis utendum. Non est itaque sensuum delectatio secundum se mala, sed bona; nedum in ordine naturæ, sed etiam in ordine morali, si secundum dictamen rectæ rationis temperetur. Ita condemnatur hæresis Manichæorum dicentium ejusmodi delectationes esse per se malas. — Hoc insensibilitatis vitium est inter homines rarum, ut patet.

Definit. Eccles. — Concil. Tolet. (447) *contra Priscillianistas, jussu S. Leonis papæ :* 17. Si quis dixerit vel crediderit carnes ovium seu pecudum, quæ ad escam datæ sunt, non tantum pro castigatione hominum abstinendas, sed execrandas esse, anat. sit. — *Professio fidei, contra Waldenses ab Innoc. III præscripta :* Carnium perceptionem, minime culpamus. — *Concil. Florent. De ret. pro Jacobitis :* Firmiter credit, omnem creaturam Dei bonam, nihilque rejic endum quod cum gratiarum actione percipitur, quia juxta verbum Domini, non quod intrat in os coinquinat hominem; illamque Mosaicæ legis ciborum mundorum et immundorum differentiam ad cæremonialia asserit pertinere, quæ surgente evangelio transierunt et efficacia esse desierunt. Illam etiam apostolorum prohibitionem ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato dicit illi tempori congruisse, quo ex Judæis atque gentilibus, qui antea diversis cæremoniis moribusque vivebant, una surgebat Ecclesia, ut cum Judæis etiam gentiles aliquid communiter observarent, et in unum Dei cultum fidemque conveniendi præberetur occasio et dissensionis materia tolleretur : cum Judæis propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum abominabilia viderentur, et esu immolatitii poterant arbitrari gentiles ad idololatriam redituros. Ubi autem eo usque propagata est christiana religio, ut nullus in ea Judæus carnalis appareat, sed omnes ad Ecclesiam transeuntes in eosdem ritus evangelii cæremoniasque conveniant, credentes omnia munda mundis : illius apostolicæ prohibitionis causa cessante, etiam cessavit effectus. Nullam itaque cibi naturam condemnandam esse denunciat, quam societas admittit humana; nec inter animalia discernendum per quemcumque, sive virum sive mulierem, et quocumque genere mortis intereant : quamvis pro salute corporis, pro virtutis exercitio, pro regulari et ecclesiastica disciplina possint et debeant multa non negata dimitti, quia, juxta Apostolum, omnia licent, sed non omnia expediunt. — *Epist. S. Eleutherii papæ ad provincias Galliæ :* Necessarium judicavimus vos instruere, ut escas quas vos vitare audivimus, irrationabiliter non respuatis. Scitis, fratres, legislatorem docuisse omnia quæ creavit Deus, erant valde bona; et ipsa per se veritas ait : « Non quod intrat in os coinquinat hominem ».

individui, vel quantum ad conservationem speciei. **Si quis ergo in tantum delectationem refugeret quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans.** Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis.

Sciendum tamen quod **ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem**; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent a quibusdam delectationibus ciborum, potuum et venereorum; etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandum animæ sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diæta utuntur; et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant. **Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet**, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta.

Ad secundum dicendum quod quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in 1 habitum est, quæst. 84, art. 7 et 8, necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quam necessitas requirat.

Articulus II

Utrum intemperantia sit puerile peccatum.

3 Ethic., lect. ult.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. 18 : *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, etc., dicit Hieronymus (sup. illud : *Quicumque humiliaverit se*), quod *parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur;* quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed *circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam*, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud ad Coloss. 3, 5 : *Mortificate membra vestra super terram* (1), *quæ sunt concupiscentia*, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. ult., in med., quod *nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata.*

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter : — uno modo, quia convenit pueris, et sic Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantiæ sit puerile ; — alio modo **secundum quamdam similitudinem, et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur.** Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria : — Primo quidem quantum ad id quod uterque appetit; sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Unde Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *Duplex decorum generale et speciale*, quod *pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus a reliquis animantibus differt.* Puer autem non attendit ad ordinem rationis ; et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, a princ. — Secundo conve-

---

Art. 2. — *Intemperantia* est vitium temperantiæ oppositum per excessum, quo videlicet, delectationes sensuum, ac præcipue gustus et tactus appetuntur aut usurpantur plus quam oportet, ubi, quando, vel quo modo non oportet secundum regulam rectæ rationis. Vocatur peccatum pueri, non ideo quia pueris conveniat, sed quia facit homines simillimos pueris non refrænatis. Hic art. est occasione verborum Philosophi (Sylvius).

(1) Vulgata :... *Quæ sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam*, etc.

niunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate : unde Eccli. 30, 8, dicitur : *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit* (1) *præceps.* Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, magis robur accipit. Unde Augustinus dicit in 8 Confess., cap. 5 : *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* — Tertio quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur : unde dicitur Proverb. 23, 13 : *Noli subtrahere a puero disciplinam... Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.* Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit in 6 Musicæ, cap. 6, circ. fin., quod *mente in spiritualia suspensa, atque ibi fixa et manente, consuetudinis*, scilicet carnalis concupiscentiæ, *impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur : major enim erat cum eum sequeremur; non omnino nullus, sed certe minor, cum refrænamus.* Et ideo Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. ult., in fin., quod *quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile* (2) *consonare rationi.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est in corp. art,

Ad secundum dicendum quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter : — Uno modo secundum genus suum, et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales ; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. — Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit, et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias : natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11. Alia vero circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit ; sicut curiose præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est in corp. art.

(1) Vulgata :... *evadet...*

(2) Ita Mss. et editi passim. — Edit. Patav, cum Garcia, *concupiscibilem.*

ARTICULUS III

Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia.

2 Ethic., lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timiditas sit majus vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet, art. præc., et quæst. præc., art. 8. Ergo timiditas est majus vitium quam intemperantia.

2. Præterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur : unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7 a med., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile.* Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones : unde in 2 Ethic. cap. 3 ad fin., dicitur quod *difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram*, quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quæ vincitur a timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia; nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quam intemperantia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, in princ., quod *intemperantia magis assimliatur voluntario quam timiditas.* Ergo plus habet de ratione peccati.

RESPONDEO dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter : *uno modo* **ex parte ipsius materiæ, vel objecti;** *alio modo* **ex parte ipsius hominis peccantis; et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas.** — Primo namque ex parte materiæ : nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxime necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem quia, ut dictum est art. præc., ad 2, intemperantia magis est circa quasdam appositas (1) delectationes seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales. Quan-

ART. 3. — Nota bene pro praxi, quod ad vitandum intemperantiam, maximum remedium est, ut homo non immoretur considerationi singularium sensibilium quæ sub sensum cadunt, sed statim animum alio applicet.

(1) Ita cum Mss. edit. melioris notæ. — Al., *oppositas.*

to autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis.

Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis, et hoc triplici ratione : — primo quidem, quia, quanto ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tanto gravius peccat : unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis : quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. — Secundo quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas, et hoc duplici ratione : *uno* modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1. Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. *Alio* modo, quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse ; allicitur tamen homo a singularibus delectationibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandam intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est e converso : nam singularia quæ imminent, sunt minus voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est majus vitium. — Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem : eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt; et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod sit temperatus : sed pericula mortis rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo **intemperantia est simpliciter majus peccatum quam timiditas.**

Ad primum ergo dicendum quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter: — Uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. — Alio modo ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus : et quantum ad hoc non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci a fortiori : ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et majoris vitii a debiliori superari.

Ad secundum dicendum quod amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis et venereis : cui tamen difficilius est resistere quam iræ, tristitiæ et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari : et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, et non simpliciter.

Articulus IV

Utrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile.

Inf., quæst. 143, et quæst. 144, art. 1, ad 2, et quæst. 151, art. 4, ad 2 et 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia hujusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non ex maxime exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4 et seq., quod *temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas.* Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut in eodem lib., cap. 5, Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, circ. princ., quod *intemperantia inter alia vitia videtur juste exprobrabilis esse.*

Art. 4. — Rom. 16; Philip. 3; 2 Petr. 2. — Occasione resp. ad 3, quæritur an semper sit illicitum comedere carnes humanas. Certum est esse illicitum extra necessitatem valde gravem. Utrum liceat in extrema necessitate, controvertitur. Vide Navarr. cap. 3; Tolet. lib. 8, cap. 60; Victoria, relect. 9; Valentia, disput. 9, quæst. 3; Azor, part. 1, lib. 7.

Respondeo dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est, quæst. 103, art. 1 et 2. Gloria autem claritatem importat. **Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo :** — Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiæ hominis : est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est, quæst. 141, art. 2, ad 3. Unde in Psal. 48, 21, dicitur : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* — Secundo, quia maxime repugnat ejus claritati, vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit (implic., lib. 33 Moral., cap. 11, circa med.) : *Vitia carnalia*, quæ sub intemperantia continentur, *etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ.* Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem a fine ; infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quemdam excessum : sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUÆSTIO CXLIII

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN GENERALI.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ : — et primo, de ipsis partibus in generali ; — secundo, de singulis earum in speciali.

Articulus unicus

Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam et modestiam.

Inf., quæst. 145. art. 4, et quæst. 157, art 3, et quæst. 160, art. 1 ; et 2 Sent., dist. 44, quæst. 2, art. 1 ; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Tullius in sua Rhetorica, lib. 2 de invent., aliquant. ante fin., inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse *continentiam, clementiam*, et *modestiam.* Continentia enim contra virtutem dividitur in 4 Ethic., cap. ult., ad fin., et lib. 7, in princ. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est quæst. 141, art. 4. Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit ad Philipp. 14, 5 : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 8. Ergo modestia magis est pars justitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, circa med., ponit multo plures temperantiæ partes ; dicit enim quod temperantiam sequitur *modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia.* Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiæ sunt *austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia.* Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst 48 et 128) alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet *integrales, subjectivæ* et *potentiales.* Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem : et secundum hoc **sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet verecundia,** per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam ; **et honestas,** per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis patet (quæst. 141, art 2, ad 3) præcipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent.

Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus : oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantum ad cibum est **abstinentia,** quantum ad potum proprie **sobrietas.** Quædam vero ordinantur ad vim generativam : et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est **castitas ;** quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur **pudicitia.**

Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in qui-

busdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde **quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta. Quod quidem contingit tripliciter**: uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. — Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. — *Primus* quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrenat **continentia**, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. *Alius* autem motus interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ, quæ ipsam consequitur et hunc motum moderatur, sive refrenat **humilitas**. *Tertius* autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat **mansuetudo**, sive **clementia**. — Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit **modestia**, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere : et quantum ad hoc ponit **bonam ordinationem**. Aliud autem est quod homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantum ad hoc ponit **ornatum**. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis : et quantum ad hoc ponitur **austeritas**. — Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. *Primo* quidem ut superflua non requirantur : et quantum ad hoc ponitur a Macrobio **parcitas**, et ab Andronico **per se sufficientia**. *Secundo* vero ut homo non nimis exquisita requirat : et quantum ad hoc ponit Macrobius **moderationem**, Andronicus vero **simplicitatem**.

Ad primum ergo dicendum quod continentia differt quidem a virtute, sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur, quæst 155, art. 1. Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus, et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum quod clementia sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit; sed solum moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei quam diximus in corp. art. ad humilitatem pertinere.

QUÆSTIO CXLIV

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE VERECUNDIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali; et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt — verecundia — et honestas.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor : 1° utrum verecundia sit virtus; 2° de quibus sit verecundia; 3° a quibus homo verecundetur; 4° quorum sit verecundari.

Articulus primus

Utrum verecundia sit virtus.

3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 2; et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, ad 5; et Ver. quæst. 26, art. 6, ad 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in 2 Ethic., cap. 6. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem, cap. 7, a med. Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicujus virtutis : non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones : similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid : neque etiam est

Quæstio 144. — *Verecundia* est timor opprobrii, et consequenter actus turpis, ex quo causatur opprobrium. Quia tamen est etiam verecundia de probro præsente aut præterito, et timor est tantum de futuro, posset dici quod verecundia sit quædam animi perturbatio de probro, quæ si sit de futuro, erit timor, si de præsenti aut præterito, erit dolor. — Est observandum circa hæc, ait Sylvius, B. Thomam loqui de verecundia, in quantum est passio, ut patet art. 1, ex fine corp. et in resp. ad 1. Insuper non satis liquere quidnam proprie sit verecundia: nam Philos. lib. 4 Ethic. cap. ult., S. Damascenus et S. Gregorius Nyssen. verecundiam definiunt esse timorem infamiæ vel opprobrii, eosque sequitur B. Thomas, non tantum hac quæstione, sed etiam in 4 Sent., dist. 14, art. 1, quæst. 2, ad 5, et quæst. 26 de Verit. art. 4 ad 7. Idem vero Philos. lib. 2 Rhetor. cap. 6, verecundiam describit, esse dolorem quemdam, atque perturbationem ex malis aut præsentibus, aut præteritis, aut futuris, quæ infamiam inferant.

pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum, in 4 Ethic., cap. ult., et per Damascenum, in 2 lib. orth. Fid., cap. 15. Relinquitur ergo quod verecundia sit virtus.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in 1 de Offfc., in tit. *de Temperant.*, et seq. Sed verecundia est quædam pars honestatis : dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 43, a princ., quod *verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, protervíam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorum illud requirit.* Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, *ex actibus similes habitus generantur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum in 1 Ethic.. cap 7, a med. Ergo verecundia est virtus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. ult., verecundiam non esse virtutem.

RESPONDEO dicendum quod virtus dupliciter accipitur, *proprie* scilicet, et *communiter.* — Proprie quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni ; est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit loc. cit. in arg. 2, quod *verecundia est timor de turpi actu.* Sicut autem spes est de bono possibili et arduo ; ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 40, art. 1, et quæst. 41, art. 2, et quæst. 42, art. 3, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum, id est, difficile ad vitandum ; neque etiam actu facit aliquid turpe ; unde opprobrium timeat. Unde **verecundia, proprie loquendo, non est virtus** : deficit enim a perfectione virtutis.

Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus, vel passionibus : et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione ; sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, id est, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem : neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra, quæst. 142, art. 4, quod vitium intemperantiæ est turpissimum, et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum quod verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria. non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum quod quilibet defectus causat vitium ; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus ; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti, secundum suam originem. Et sic inverecundia, in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur ; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quod magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS II

Utrum verecundia sit de turpi actu.

4 Sent., dist. 14, quæst. 1, art. 5, quæst. 2, ad 5 ; et Ver. quæst. 26, art. 4, ad 7, art. 6, ad 15 ; et Psal. 43, col. 6 ; et 4 Ethic., lect. 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. ult., in princ., quod *verecundia est timor ingloriationis.* Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psal. 68, 8 : *Propter te sustinui opprobrium ; operuit confusio faciem meam.* Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Præterea, illa solum videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1 Ethic., cap.

7 et 8, a med. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. 9, 26 : *Qui erubuerit me* (1) *et meos sermones, hunc filius hominis erubescet,* etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata ; cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Psal. 51, 3 : *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 15, et Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 20) quod *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 41, art. 2, et quæst. 42, art. 3, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo : — Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii ; et hæc, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui : quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem ; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis ; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circ. med., quod horum malorum non est timor.

Alia autem est turpitudo quasi pœnalis ; quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui, **verecundia, quæ est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium.** Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo **etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam.** Unde, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 6, ante med., *minus homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt.*

Respicit autem verecundia culpam dupliciter : — Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii. — Alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii : quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, pertinet ad erubescentiam ; secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quod *qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem.*

Ad primum ergo dicendum quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 6, ante med., quod *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa.* Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur ; sicut de magnanimis Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3 a med., et de Apostolis dicitur Act. 5, 41, quod *ibant Apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isa. 51, 7 : *Noli* (1) *timere opprobrium hominum.*

Ad secundum dicendum quod sicut honor, ut supra habitum est, quæst. 63, art. 3, quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam ; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his verecundetur, vel in quantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem, vel in quantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia ; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

Articulus III

Utrum homo magis verecundetur a personis magis conjunctis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis magis conjunctis. Dicitur enim in 2 Rhet., cap. 6, quod *homines magis erubescant ab illis a quibus volunt in admiratione haberi.* Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato

(1) Vulgata : *Qui me erubuerit*, etc.

(1) Vulgata, *Nolite*.

subjacere, quia, sicut dicitur in 2 Rhetor., cap. 6, circ. med., *quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat.* Ergo non magis verecundatur a maxime conjunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhetor., ibid., quod *homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores.* Sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit quod *homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis a quibus primo aliquid postulant, et quorum nunc primo volunt esse amici.* Hujusmodi autem sunt minus conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

— Sed contra est quod dicitur in 2 Rhetor., ibid., quod *eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt.*

RESPONDEO dicendum quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et præcipue quæ est secundum virtutem ; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus *certitudinem* veritatis, vel propter *effectum.* — Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo : *uno* quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. *Alio* modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene judicat quæ cognoscit. Et sic **magis verecundamur a personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant.** A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. — Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens : et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quod **quantum ad aliquid magis verecundamur a personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum**; quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

Ad primum ergo dicendum quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis, quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate : ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum quod testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum quod etiam ab illis inter quos nihil mali facimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiæ consummandæ.

ARTICULUS IV

Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

Psal. 43 ; et 4 Ethic., lect. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Hier. 3, 3 : *Frons mulieris meretricis facta est tibi : noluisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 6, a med., quod *homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum ;* quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, puta si false diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est quæst. præc. Pars autem non separatur a toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., in med., quod *verecundia non est hominis studiosi.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst. verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere : *uno* modo, quia non æstimatur ut malum ; *alio* modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari : et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. — Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur.

Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem : et hoc modo **senes et virtuosi verecundia carent ; sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur.** Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., ad fin., quod *verecundia est ex suppositione studiosi.*

Ad primum ergo dicendum quod defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est in corp. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes a malo.

Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud 1 Thessalonic. 5, 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos ;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult., quod *vitanda sunt virtuoso tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem.*

Ad tertium dicendum quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est art. 1 huj. quæst. ad 1, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus ; et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad quartum dicendum quod verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositive se habens ad ipsam : unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 43, quod verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, in quantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO CXLV

DE HONESTATE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de honestate : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quomodo honestum se habeat ad virtutem ; 2° quomodo se habeat ad decorum ; 3° quomodo se habeat ad utile et delectabile ; 4° utrum honestas sit pars temperantiæ.

Articulus primus

Utrum honestum sit idem virtuti.

Inf., art. 2, corp., et ad 3, et art. 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., *honestum esse quod propter se appetitur.* Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem : dicit enim Philosophus in 1 Ethic., cap. 9, a princ., quod *felicitas est præmium virtutis et finis.* Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundum Isidorum, lib. 10, Etymol., ad. litt. *H*, *honestas dicitur quasi honoris status.* Sed multis aliis debetur honor quam virtuti ; nam *virtuti proprie debetur laus,* ut dicitur in 1 Ethic., cap. 12. Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 13, in fin. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 40 : *Omnia honeste, et secundum ordinem fiant* in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. 11, 14 : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt.* Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti. — Sed contra est quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de quatuor Virtutib.*, et in 2 Rhetor., loc. cit. in arg. 1, dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, loc. cit. in arg. 2, honestas dicitur quasi honoris status ; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 2, excellentiæ debetur. Excellentia autem homi-

Quæstio 145. — Honestum aliter sumitur hic, et aliter in 1ª Parte, ubi bonum conversum cum ente divisum est sufficienter per honestum, utile et delectabile (quæst. 5). Aliter autem dico, non in significatione, sed in amplitudine. Utrobique siquidem, significat appetibile propter se, sed ibi in tota sua amplitudine, hic vero sumitur appropriate ad moralia. Et ideo honestum coincidit hic cum virtute seu virtuoso ; et felicitas ac Deus supra honestatem, sicut supra virtutem eminent. Ratio autem appropriationis explicatur in art. 1, resp. ad 2 (Cajetanus.

Art. 1. — Adverte actum virtutis non dici honestum et decorum, nisi quatenus interiorem pulchritudinem, per actus externos prodit, quia aliter non innotescit.

nis maxime consideratur secundum virtutem, quæ est *dispositio perfecti ad optimum,* ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Et ideo **honestum proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, eorum quæ propter se appetuntur, — quædam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis ; — quædam vero adpetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud ; in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in 2 Rhetor. loc. cit. in arg., quod *quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia.* Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo : et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero quæ sunt infra virtutem honorantur, in quantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, ante med., *hujusmodi honorantur a quibusdam ; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus.* Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud ; honor autem, prout est appetibilis propter seipsum ; et secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut supra dictum est, quæst. 103, art. 1 et 2. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II

Utrum honestum sit idem quod decorum.

Inf., art. 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu : nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ ; honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor et gloria differant, ut supra dictum est quæst. 103, art. 1, ad 3, videtur quod etiam honestum differt a decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est, art. præc. Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur Ezech. 16, 15 : *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo.* Ergo honestum non est idem decoro.

— Sed contra est quod Apostolus dicit in 1 ad Cor. 12, 23 : *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent ; honesta autem nostra nullius egent.* Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videtur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, cap. 4 de div. Nom., part. 1, lect. 5 et 6, ad rationem pulchri, sive decori concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur *pulcher,* sicut *universorum consonantiæ, et claritatis causa.* Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus, art. præc., idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo **honestum est idem spirituali decori.** Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, parum a princ. : *Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus;* et postea subdit quod *multa sunt pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur.*

Ad primum ergo dicendum quod objectum movens appetitum est bonum apprehensum : quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 5, et part. 3, lect. 14, quod *omnibus est pulchrum et bonum amabile.* Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur ; unde et Tullius dicit in 1 de Offic., immediate ante tit. de 4 Virt., in princ. : *Formam ipsam et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dic-

tum est, quæst. 103, art. 1, ad 3, gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum et gloriosum ; ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de pulchritudine corporali : quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. 28, 17 : *Elevatum est cor tuum in decore tuo : perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

ARTICULUS III

Utrum honestum differat ab utili et delectabili.

Part. 1, quæst. 5, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur ; *ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 2, parum a princ. Ergo honestum non differt a delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur ; dicit enim Tullius in 2 Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. : *Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem appetendum, quod pecunia est.* Sed divitiæ habent rationem honestatis : dicitur enim Eccli. 11, 14 : *Paupertas et honestas*, id est, divitiæ, *a Deo sunt ;* et 13, 2 : *Pondus super se tollit qui honestiori*, id est, ditiori, *se communicat.* Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat in lib. 2 de Offic., tit. 2, *de Utilit.*, quod *nihil potest esse utile quod non sit honestum ;* et hoc idem habetur per Ambrosium in lib. 2 de Offi., cap. 6. Ergo utile non differt ab honesto.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, circa princ.: *Honestum dicitur quod propter seipsum appetendum est ; utile autem quod ad aliquid aliud referendum est.*

RESPONDEO dicendum, quod **honestum concurrit in idem subjectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione.**

Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est art. præc., in quantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile ; sicut de operatione virtutis Philosophus probat in 1 Ethic., cap. 8. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum, et non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est honestum et utile, et delectabile. Sed ratione differunt : nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem ; delectabile autem, in quantum quietat appetitum ; utile autem, in quantum refertur ad aliud. — **In plus tamen est delectabile quam utile et honestum :** quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3 a med.

Ad primum ergo dicendum quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum quod divitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant ; vel in quantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est art. 1 huj. quæst. ad 2.

Ad tertium dicendum quod intentio Tullii et Ambrosii est dicere quod nihil potest esse simpliciter et vere utile, quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem : quamvis possit forte esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS IV

Utrum honestas debeat poni pars temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quod idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed *temperantia est pars honesti*, ut Tullius dicit in 2 Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, Esdræ 3, cap. 3, dicitur quod *vinum omnia præcordia facit honesta.* Sed usus vini, præcipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed *justi et fortes maxime honorantur*, ut dicit Philosophus in 1 Rhetor., cap. 9, a princ. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam et fortitudinem : unde et Eleazarus dixit, ut dicitur 2 Machab. 6, 28 ;

Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungar.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, honestatem ponit partem temperantiæ: Ambrosius etiam in 1 de Offic., cap. 43, temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cujus est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic ergo **honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio.**

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate: sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quod vinum in ebriis facit præcordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

Ad tertium dicendum, quod justitiæ et fortitudini debetur major honor quam temperantiæ, propter majoris boni excellentiam; sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet, in corp. art. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundum regulam Apostoli 1 ad Corinth. 12, 23, quod *inhonesta nostra majorem habent honestatem*, scilicet removentem quod inhonestum est.

QUÆSTIO CXLVI

DE ABSTINENTIA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ: — et primo, de his quæ sunt circa delectationes ciborum; — secundo, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

Circa primum considerandum est — de abstinentia, quæ est circa cibos et potus; — et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum.

Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria: — primo, de ipsa abstinentia; — secundo, de actu ejus, qui est jejunium — tertio, de opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quæruntur duo: 1° utrum abstinentia sit virtus; 2° utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum abstinentia sit virtus.

Sup., quæst. 143.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 4, 20: *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute* (1). In abstinentia autem non consistit regnum Dei: dicit enim Apostolus ad Rom. 14, 17: *Non est regnum Dei esca et potus;* ubi dicit Glossa (Augustini lib. 2 QQ. Evang., quæst. 11, ante med.), *nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam.* Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 31, a princ., ad Deum loquens: *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur in 2 Ethic., cap. 6 et 7. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam: dicit enim Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 20, parum ante med., quod *abstinentium mentes plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis;* ibidem etiam dicit, quod *cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit;* et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

— Sed contra est quod dicitur 2 Pet. 1, 5: *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest:

QUÆSTIO 146. — Quamvis abstinentia dicatur versari circa cibos, non excludit tamen potum præcise secundum se, sed tantum potum inebriantem; de illo enim sub hac speciali ratione dumtaxat, datur specialis virtus, scilicet sobrietas: unde qui excederet in potu aquæ, lactis, aut cujusvis alterius liquoris actu non ebriantis, non peccaret contra sobrietatem, sed contra abstinentiam (Billuart).

(1) Vulgata: *Non enim in sermone est regnum Dei, sed, etc.*

— Uno modo, **secundum quod absolute ciborum subtractionem designat, et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens.** — Alio modo potest accipi, **secundum quod est ratione regulata, et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum.** Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur *in scientia esse abstinentiam ministrandam*, ut scilicet homo a cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum quod usus ciborum et eorum abstinentia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei : dicit enim Apostolus I ad Corinth. 8, 8 : *Esca nos non commendat Deo : neque enim si non manducaverimus, deficiemus ; neque si manducaverimus abundabimus* (1), scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum, secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem, pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis ; sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de QQ. evang., quæst. 11, ante med. : *Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate ; sed quanta facilitate* (2) *et serenitate animi his careat, cum oportet, vel necesse est carere.*

Ad tertium dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis ; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur a defectu ; et tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum quod illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

(1) Vulgata :... *Deo : Neque enim si manducaverimus, abundabimus: neque si non manducaverimus, deficiemus.*

(2) Ita cum Mss. Nicolaius, et edit. eo posteriores. — Al., *severitate.*

ARTICULUS II

Utrum abstinentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis : dicit enim Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 20, a med., quod *virtus abstinentiæ nonnisi ex aliis virtutibus commendatur.* Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus (Fulgentius) dicit de Fide ad Petrum, cap. 43, quod *abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione.* Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I Timoth. ult., 8 : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. I in Somn. Scip., cap. 8, ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 136, art. 1, quæst. 141, art. 3, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum : et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahit a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo **abstinentia est specialis virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1. Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et

ART. 2. — Habentur apud Sylvium isti varii gradus abstinentiæ in S. Scrip. commendati : 1° Est abstinere ab omni cibo ad tempus, ut Christus fecit per quadraginta dies, Matth. 5 ; Moyses, Exod. 24 et 34 ; Elias, 3 Reg. 19. 2° Est abstinere a certo genere cibi semper, Tob. c. 2, Daniel 1, 2 Machab. 6. 3° Abstinere a quibusdam cibis ad tempus, Act. 15. 4° Semper abstinere a certo genere potus, ita dicitur de Samson, de Judith. 13, de Joann. Bapt. Luc. 1. — *Ad 3* dicit Cajetanus usum vestimentorum esse homini naturalem, secundum quod est animal rationale et politicum, non secundum naturam sensitivam nisi inchoative, pro quanto complexio corporis est præparata, ut melius vestimentis conservetur. Unde etiam fit quod plures nationes sine vestimentis incedant. — *Vide etiam definit. supra, quæst.* 142.

per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum quod per abstinentiam corpus castigatur, non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura : et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

QUÆSTIO CXLVII

DE JEJUNIO. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de jejunio : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum jejunium sit actus virtutis ; 2° cujus virtutis sit actus ; 3° utrum cadat sub præcepto ; 4° utrum aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti ; 5° de tempore jejunii ; 6° utrum semel comedere requiratur ad jejunium ; 7° de hora comestionis jejunantium ; 8° de cibis a quibus debent abstinere.

QUÆSTIO. 147. — Jejunium, si usum vocabuli spectemus, idem est quod peculiaris quædam abstinentia a cibo et potu. Ex illa autem significatione deductum est ad significandam quamlibet abstinentiam ab iis, quæ sensui jucunda esse possunt. Et utramque significationem theologi spectantes, quadruplex jejunium distinguunt. 1° *Metaphoricum et spirituale* valet idem quod a quibuslibet vitiis abstinentia. 2° Jejunium *naturæ*, seu omnimodo post mediam noctem abstinentia ab iis quæ gustari possunt. 3° Dicitur jejunium *philosophicum seu morale* ; et est cibi et potus temperantia, quæ servatur juxta dictamen naturalis rationis. 4° Tandem jejunium *ecclesiasticum*, quod ab Innocentio IV describitur (cap. *cum ex eo*, tit. *de observat. jejun.*) : « Abstinentia victus seu victualium, secundum ordinationem Ecclesiæ, sive scripto, sive consuetudine approbatam. » Cui consonat descriptio B. Thomæ in 4 Sent., dist. 18, quæst. 1, art. 4 : « Jejunium Ecclesiæ est, quo quis dicitur jejunans, secundum modum ab Ecclesia institutum (Sylvius). » — Nota bene cum Cajetano quod quia hæc materia est juris positivi humani, sicut consensu utentium formatur, ita contraria consuetudine, aut dispensatione seu relaxatione infirmatur et tollitur ; et ita accidit, ut quod prius erat jus, non sit amplius de juris necessitate, et quod prius nefas erat, licitum postmodum sit. Non est ergo mirandum plures varietates circa legem jejunii irrepsisse, neque uniformiter in omnibus ecclesiis observari. Ideo bene considera quæ habet S. Doctor infra art. 8, ad 3.

Cfr. — S. Basilius, *Homil.* 1 et 2; S. Hieronymus, *libro contra Jovinianum* ; S. August. *De utilitate Jejunii*; fere omnes SS. Patres habent plures homilias de Jejunio, et præcipue S. Chrysost., S. Leo, S. Bernardus; S. Ambrosius, *Liber de Elia et jejunio;* Benedict. XIV. *Institutiones* 4, 15, 16, 50; S. Liguorius, lib. 4; Sylvius hic; et recentiores auctores de theologia morali.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum jejunium sit actus virtutis.

Sup., quæst. 146, art. 1 ; et 4 Sent., dist. 15 quæst. 3, art. 1, quæst. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiæ 58, 3 : *Quare jejunavimus, et non aspexisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed jejunium recedit a medio virtutis : quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur : alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit et bonis, et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim, antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

— Sed contra est quod connumeratur aliis virtutum actibus 2 ad Corinth. 6, 5, ubi Apostolus dicit : *In jejuniis, in scientia, in castitate*, etc.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejunio : assumitur enim jejunium principaliter ad tria. — Primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas ; unde Apostolus dicit in auctoritate inducta : *In jejuniis, in castitate,* quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, lib. 2 cont. Jovin., cap. 6, in fin., *sine Cerere et Baccho friget Venus,* id est, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. — Secundo assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur Dan. 10 quod post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit a Deo. — Tertio ad satisfaciendum pro peccatis ; unde dicitur Joel. 2, 12 : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, in fletu, et planctu.*

ART. 1. — Conclus. art. ex Sylvio : 1° Jejunium ecclesiasticum est actus virtutis. 2° Jejunium philosophicum est actus virtutis saltem acquisitæ. 3° Jejunium naturæ nullius virtutis est actus, quoniam consistit in pura negatione. 4° Jejunium metaphoricum, non est actus unius tantum virtutis, sed omnium virtutum, simul junctarum. — Lutherani et Calvinistæ, concedunt jejunium valere ad coercendam carnis petulantiam, et ad signum pœnitentiæ. Negant autem illud esse actum virtutis, quo quid a Deo mereamuri, ipsi satisfaciamus, aut aliquid impetremus.

S. Script. — 1 Esdr. 8, 21 ; 2 Reg. 12, 16; Tob. 12, 8; Judith 4, 8 et 8, 6; Esther, 14, 2; Ps. 34, 13, et 68, 24; Daniel 9, 3; Joel 1, 14 et 2, 12, etc.; Jon. 3, 5; 2 Machab. 13,12; Matth. 4, 2 et 6, 17 etc., et 17, 20; Luc. 2, 37; Act. 13, 2 etc.; 2 Corint. 6, 5 et 11, 27.

Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone de Oratione et Jejunio, 220 de Temp. : *Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit.* Unde patet quod **jejunium est actus virtutis.**

Ad primum ergo dicendum quod contingit quod aliquis actus, qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus : unde ibidem dicitur : *Ecce in diebus* (1) *jejunii vestri invenitur voluntas vestra ;* et paulo post subditur : *Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impie.* Quod exponens Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 20, a med., dicit : *Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam caro atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur.* Et August. in prædicto serm. dicit quod *jejunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quod est infirmum et fragile.*

Ad secundum dicendum quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in lib. 2 Ethic., cap. 6. Ratio autem judicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem ; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit, quia, ut Hieronymus dicit (hab. cap. *Non immediocriter*, de Consecrationibus, dist. 5), *non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas, quia de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria immoderate corpus affligit.* Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda : unde dicit Hieronymus loc. cit., quod *rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensus integritati præfert.*

Ad tertium dicendum quod jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunus, antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis ; sed solum illud jejunium quo quis ex rationabili proposito a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejunii ; secundum vero jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

(1) Vulgata..... *In die...*

ARTICULUS II

Utrum jejunium sit actus abstinentiæ.

4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 1, quæst. 3, per tot., et quæst. 5, ad 2; et Quodl. 3, art. 12, ad 3.

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quod jejunium non sit actus abstinentiæ, quia super illud Matth. 17 : *Hoc genus dæmoniorum*, etc., dicit Glossa (ord. Bedæ, lib. 3 Comment., cap. 8, in fin.) : *Jejunium non solum est ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere.* Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit in homil. Quadrag. (16 in Evang., a med.), quod *jejunium quadragesimale est decima totius anni.* Sed dare decimas est actus religionis, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 1. Ergo jejunium est actus religionis et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est quæst. præc., et quæst., 143. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere : quod maxime videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

— Sed contra est quod Isidorus dicit, lib. 6 Etymol., cap. 18, ad fin., quod *jejunium est parcimonia victus abstinentiaque ciborum.*

RESPONDEO dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod **jejunium est abstinentiæ actus.**

Ad primum ergo dicendum quod jejunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis ; sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quæ maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam jejunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est art. præc., ad 1.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2, ad 2, et 1-2, quæst. 18, art. 7. Et secundum hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum quod ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus ; et tales sunt molestiæ jejunii.

ARTICULUS III

Utrum jejunium sit in præcepto.

4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 1, quæst. 4, et quæst. 5, ad 2, art. 2, quæst. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis : alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent : per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 17, parum ante med., quod *ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis, continerent.* Sed non minus videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum : dicit enim Augustinus in lib. ad inquisitiones Januarii, epist. 55, al. 119, cap. 19, circa fin., quod *quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus.* Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

— Sed contra est quod Hieronymus ad Lucinum, epist. 28, circa fin., dicit, de jejuniis loquens : *Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur.* Ergo jejunium est in præcepto.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ad seculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere, de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus ; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.

Dictum est autem art. 1 huj. quæst. quod jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo **jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ; sed determinatio temporis et modi jejunandi secundum convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto juris positivi, quod est a prælatis Ecclesiæ institutum : et hoc est jejunium Ecclesiæ : aliud vero est jejunium naturæ.**

Ad primum ergo dicendum quod jejunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile, secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo absolute consideratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum, ut plurimum, indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus* (1), ut dicitur Jacobi 3, 2, tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum,* ut dicitur ad Galat. 5, 17, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit : cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipue in casu in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Jejunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis ; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem

---

ART. 3. — *Errores contra hanc doctrinam* : Aerius, inter varios errores, docuit jejunia debere esse libera, et neminem sic ad illa esse cogendum ut eorum violatione peccet (S. Epiph. hæres. 75; S. August. hæres. 53). Jovinianus postea dogmatizavit nil prodesse jejunia (S. Hieron. contra ipsum et S. August. hæres. 82). Beguardi et Beguinæ dixerunt justos et perfectos, non teneri legibus jejunii. Tandem Protestantes volunt vel jejunia esse libera, vel esse nullius momenti, et ciborum delectum esse repudiandum tanquam superstitionem. — Verba conclusionis « Jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ » declarantur in resp. ad primum.

Definit. Eccles. — Proposit. damn. ab Alexand. VII, Sept. 1665 : 23. Frangens jejunium Ecclesiæ, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu, vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subjicere præcepto. — *Concil. Vienn. sub Clement. V, contra Beguardos. Errores damnati* : 2. Quod jejunare non oportet hominem, nec orare, postquam gradum perfectionis hujusmodi fuerit assecutus ; quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet.

(1) Vulgata : *In multis offendimus omnes.*

peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal. 5, 13 : *Vos enim, fratres, in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis* (1).

Articulus IV

Utrum omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur.

Inf., art. 7, ad 3 ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 2 quæst. 1, 2, 3 et 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc. 10, 16 : *Qui vos audit, me audit.* Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo et similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maxime videntur excusari pueri a jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur : dicitur enim Joel 2, 15 : *Sanctificate jejunium*; et postea : *Congregate parvulos et sugentes ubera.* Ergo multo magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale : peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quod non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per Apostolum 2 ad Corinth. 9. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate jejunare.

— 5. Sed contra videtur quod nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit Lucæ 5, 34, quod *non possunt filii sponsi jejunare* (2), *quam diu cum ipsis est sponsus ;* est autem cum omnibus justis specialiter (3) eos inhabitans : unde Dominus dicit Matth. ult., 20 : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi.* Ergo justi ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

Art. 4. — *Proposit. damn. ab Alexand. VII, Mart.* 1666 : 30. Omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii, nec debent se certificare, an labor sit compatibilis cum jejunio. 31. Excusantur absolute a præcepto jejunii, omnes illi, qui iter agunt equitando, utcumque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter unius diei conficiant.

(1) Vulgata : *Vos enim in libertatem vocati estis, fratres, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis.*

(2) Vulgata : *Numquid potestis filios sponsi, dum cum illis est sponsus, facere jejunare ?*

(3) Nicol., *spiritualiter.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est. 1-2, quæst. 90, art. 2, et quæst. 98, art. 2 et 6, statuta communia proponuntur, secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo **legislator in eis statuendis attendit id quod communiter, et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa** (1) **in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio abhibenda.** Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. **Et hoc observandum est in** (2) **jejuniis ab Ecclesia institutis**, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum quod præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum quod in pueris maxime est evidens causa non jejunandi : tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto ; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti ; quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plus vel minus secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris etiam pueris jejunia indicuntur ; sicut etiam de jumentis legitur Jonæ 3, 7 : *Homines et jumenta... non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. — Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possunt Ecclesiæ jejunia ob-

---

(1) Ita Mss. et edit. passim. — Al., *ex spirituali causa.*

(2) Ita iidem Mss. et editi. — Al. deest *in.*

servari, non obligatur homo ad jejunandum : quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte ubi est ita consuetum, quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a jejuniis Ecclesiæ, a quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi : — Uno modo secundum Chrysostomum, hom. 31 in Matth., a med., qui dicit quod *discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant : unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate jejunii exercendi.* Et secundum hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa ord., super illud Psal. 130 : *Sicut ablactatus est super matre sua.* — Alio modo potest dici secundum Hieron. (habetur ex Beda, libro 2 Comm. in Luc., cap. 5 a med.), quod Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. — Tertio modo secundum Augustinum (lib. 2 de Consens. Evangelist., cap. 27, prope fin.), qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi;* unde ubi Lucas dicit : *Non possunt filii sponsi jejunare*, dicit Matth. (cap. 9, 15) *Non possunt filii sponsi lugere*. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

Articulus v

Utrum convenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ.

4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 3, quæst. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur tempora jejunii ecclesiastici. Christus enim legitur Matth. 4, statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud 1 Corinth. 4, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis : dicitur enim Zachar. 8, 19 : *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium, et lætitiam, et in solemnitates præclaras.* Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundum August. in lib. 2 de Consensu Evangelist., cap. 27, ad fin., *sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis.* Sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore (1) Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia induci.

— Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 huj. quæst., jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo **illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines a peccato purgari et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem** : quæ quidem præcipue imminent ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem*, ut dicitur ad Rom. 6. In festo etiam Paschæ oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit : et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum : et eadem ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni, sacri

Art. 5. — Per *quinquagesimam* de qua agitur in 3 arg., intellige tempus paschale. — Jejunium die dominica celebratum a quibusdam hæreticis, prout habetur in hoc art. sic fuit damnatum a S. Leone papa in epistola dogmatica ad Turribium, contra Priscillianistas : 4. « Quarto autem capitulo continetur, quod Natalem Christi, quem secundum susceptionem veri hominis catholica Ecclesia veneratur, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non vere isti honorent, sed honorare se simulent, jejunantes eodem die, sicut et die Dominico, qui est dies resurrectionis Christi. Quod utique ideo faciunt, quia Christum Dominum in vera hominis natura natum esse non credunt, sed per quamdam illusionem ostentata videri volunt, quæ vera non fuerint ».

(1) In margine cod. Alcan. legitur *paschali*, et mox pro *quod* in textu habetur *in quo.*

ordines conferantur (1) : ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cujus utilitate ordinantur. Unde et legitur Lucæ 6 quod Dominus ante discipulorum electionem *exivit in montem orare ;* quod exponens Ambrosius (sup. illud, *Et erat pernoctans*) dicit : *Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos prius oravit ?*

Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundum Gregorium (hom. 16 in Evang. a med.). — Primo quidem, « *quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur : denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit. — Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis Dominicis contrahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eamdem carnem quaterdecies affligamus. — Vel quia, sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita offerre contendimus Deo decimas dierum : dum enim per trecentos et sexaginta et sex dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur* (*qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimæ*), *quasi anni nostri decimas Deo damus.* »

Secundum Augustinum autem (lib. 2 de Doct. christ., cap. 16 a med.) additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus : creaturæ vero invisibili debetur ternarius numerus : diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente ; creaturæ vero visibili debetur quaternarius propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res, qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit.

Singula vero jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori : vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum quod Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi ; nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit, Exod. 32, et juxta Jeremiam muri primum rupti sunt civitatis, Jerem. 39. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere, Num. 14, et in hoc mense a Nabuchodonosor, Jerem. 52, et post a Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiæ populi dissipatæ, Jer. 51. In decimo vero mense, qui apud nos Januarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum, Ezech. 4.

Ad tertium dicendum quod *jejunium exultationis* ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis ; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis *jejunia afflictionis*, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis ; in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit, epist. 36, al. 86, parum a princ., est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset a peccato immunis, quamvis ipsum jenunium secundum se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. 28, fin., et habetur cap. *Utinam*, dist. 76): *Utinam omni tempore jejunare possemus !*

Articulus vi

Utrum requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat.

4 Sent., dist. 8, quæst. 1, art. 4, quæst. 2, ad 2, et dist. 15, quæst. 3, art. 4, quæst. 1 et 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est art. 2 huj. quæst., est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non au-

(1) Ita post Garciam edit. omnes quas vidimus. — Codices plures, et edit. vetustæ : *Sacri ordines conferuntur : in cujus signum Dominus quatuor milia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus* (edit. Rom., *significantur anni*) *novi Testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem.* Hæc adjectitia primus putavit Garcia, quem theologi et Nicolaius secuti sunt.

Art. 6. — Ad jejunium ecclesiasticum, tria requiruntur ut sit perfectum : 1. Unica refectio. 2 Ut refectio non sumatur ante horam jure vel consuetudine præscriptam. 3. Ut abstineatur a certo quodam genere ciborum. Et hæc omnia elucidantur in ultimis articulis hujus quæst. — *Proposit. damnata ab Alexandro VII, Mart.* 1666 : « 29. In die jejunii qui sæpius modicum quid comedit, non frangit jejunium ». — Quidquid sit de antiqua disciplina, constat cœnulam seu collationem esse licitam, non solum ne potus noceat aut somnus impediatur, sed etiam ad aliquam nutritionem, ex indulgentia matris Ecclesiæ.

tem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu: unde potus jejunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt: quæ tamen a multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

— Sed in contrarium est communis consuetudo populi christiani.

RESPONDEO dicendum quod jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere; et tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo **Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die a jejunantibus comedatur.**

Ad primum ergo dicendum quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus majori. alter minori cibo indiget; sed, ut plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum quod duplex est jejunium. — Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem; et hoc solvitur per quemlibet potum etiam aquæ, post quem non licet Eucharistiam sumere. — Est autem aliud jejunium Ecclesiæ, quod dicitur *jejunium jejunantis:* et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus (1), quia magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat: et ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere; sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum quod electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

(1) *Interdicere sumptionem potus;* vel *indicere abstinentiam potus*. Vide Sylvium ibidem in elucidatione articuli 6 citati.

ARTICULUS VII

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant.

4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 3, quæst. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quam status veteris testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam: dicitur enim Lev. 23, 32: *Sabbatum est: affligetis animas vestras:* et postea sequitur: *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.* Ergo multo magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ ut supra dictum est art. 2 huj. quæst. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in 2 Ethicor. cap. 6. Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

— Sed contra est quod concilium Chalcedonense dicit (hab. in quodam concil. capitulari incerti auctoris, loci et temp. can. 39, to. 9, concil. Vid. cap. *Solent*, de Consecrat. dist. 1): *In Quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium;* quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, art. 1, 3 et 5 huj. quæst., jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam: tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc præcipue natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, **conve-**

ART. 7. Quoad horam solvendi jejunium in præsenti Ecclesiæ disciplina, vide recentiores auctores de theologia morali.

niens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam.

Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit hora nona, quando *inclinato capite tradidit spiritum.* Jejunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud ad Gal. 5, 24 : *Qui autem Christi sunt* (1) *carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.*

Ad primum ergo dicendum quod status veteris Testamenti, comparetur nocti ; status vero novi Testamenti, diei, secundum illud ad Rom. 13, 12 : *Nox præcessit, dies autem appropinquavit.* Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem, non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum quod ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem : sufficit enim quod sit circa horam nonam : et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat : vel si forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantum prævenirent horam.

Articulus viii.

Utrum convenienter jejunantibus indicatur abstinentia a carnibus, et ovis, et lacticiniis.

4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 4, quæst. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia a carnibus, ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra, art. 6, huj. quæst., quod jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium, secundum illud Proverb. 20, 1 : *Luxuriosa res* est *vinum;* et ad Ephes. 5, 18 : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Cum ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 30, art. 1. Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

— Sed contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 6 huj. quæst., jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maximam habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium (1) et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum ; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ, et ideo **ab his cibis præcipue jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.**

Ad primum ergo dicendum quod ad actum generationis tria concurrunt : scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum et alia calefacientia corpus ; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa : sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit ; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium quam vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum quod Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium ; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

Ad tertium dicendum quod ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur, in quantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde prin-

---

Art. 8. — Ebionitæ, Encratitæ, Eusthatiani, omnium animantium carnes dicebant immundas ; Manichæi non solum carnes, sed et vinum immundum dixerunt (vide definit Eccl. supra, quæst. 142, art. 1). Altera hæresis huic contraria, est eorum qui contendunt nullos omnino cibos sive in perpetuum, sive ad tempus, sive omnibus, sive quibusdam posse aut debere interdici. Tales fuerunt Nicolaïtæ et Valentiniani, et postea Protestantes. — *Proposit. damn. ab Alexandro VII, Mart.* 1666 : « 32. Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget ».

(1) Vulgata :... *sunt Christi...*

(1) Ita cum cod. aliisque theologi et Nicolaius. — Alcan., *nascentium.*

cipalius interdicuntur carnes quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium ; in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia : circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos ; quas quisque observare debet secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, epist. 28 ad Lucinium, sub fin., de jejuniis loquens : *Unaquæque provincia abundet in suo sensu ; et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur* (1).

QUÆSTIO CXLVIII

DE GULA. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gula : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum gula sit peccatum ; 2° utrum sit peccatum mortale ; 3° utrum sit maximum peccatorum ; 4° de speciebus ejus ; 5° utrum sit vitium capitale ; 6° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gula sit peccatum.

Mal. quæst. 14, art. 1, 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 15, 2 : *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut August. dicit lib. de Natura et Gratia, cap. 67. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare : dicit enim Gregorius 30 Moral., cap. 14, ante med. : *quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat ignoratur ;* et Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 31, sub fin. ; *Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit?* Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum : sed primus motus sumendi non est peccatum, alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

— Sed contra est quod Gregorius 30 Moral., cap. 13, aliquant. a princ., dicit quod *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appeti-*

QUÆSTIO 148. — *Gula* ex primaria significatione, significat illum gutturis meatum per quem alimenta trajiciuntur in stomachum, et quia superior ejus extremitas non secus ac lingua percipit saporem et inde natam delectationem, hinc fit quod a theologis, ii qui quærunt hanc delectationem, magis quam corporis sanitatem, dicuntur gulosi, et eorum vitium *gula*. Itaque gula, est appetitus inordinatus cibi et potus, et dicitur *crapula* et *commessatio*. Appetitus autem inordinatus solius potus inebriantis, vocatur *ebrietas* et opponitur *sobrietati*.

Cfr. — Pro præsenti quæst. et duab. sequentib. : S. Ambros. *De Elia et jejunio* caput. 12, etc.; S. Gregor. *Moral.* lib. 30, cap. 13; S. Liguor., lib. 2; Lessius, *De justitia*, etc., lib. 3.

ART. 1. — *Ad 1 arg. :* vide supra quæst. 142, pro hæresi Manichæorum.

S. Script. — Is. 5, 12 ; Ezech. 16, 49; Luc. 16, 19 et 21, 34; Rom. 13, 13; Philip. 3, 19; Galat, 5, 21; 1 Petr. 4, 3; 2 Petr. 2, 13. Vide infra, quæst. 150, art. 1.

Definit. Eccles. — Proposit. damn. ab Innoc. XI, Mart. 1679 : 8. Comedere et bibere ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.

(1) Nicolaius in textu addit quæ sequuntur : « Hinc « licet olim in jejunio non a carnibus tantum, sed et a « vino abstinere (præsertim vero in jejunio Quadragesi- « mæ) Christiani solerent ; facilius tamen subinde circa « vini abstinentiam quam carnium generaliter dispensa- « tum est, ut jam uti liceat vino, sed non carnibus, quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. « Quod autem simul cum carnium abstinentia conjunge- « retur olim abstinentia vini, patet ex verbis Augustini « dicentis Dominica. 1 Quadragesimæ, serm. 1 *Qui abstinemus nos a carnibus, quibus* (aliis diebus) *uti licet, qui* « *nos abstinemus a vino, quo moderate uti licet; qui vitamus* « *quæ aliquando licent; in primis fugiamus peccata, quæ* « *nunquam licent;* et serm. 2 : *Cessent vina vel carnes, ut* « *qui nobis viximus toto anno, saltem per paucos dies vivamus et Domino.* Item ex verbis Hieronymi super 10 cap. « Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse, nec introisse vinum aut carnem in os ejus : *Hoc* « *exemplo docemur tempore jejunii a cibis delicatioribus abstinere* (*quod ego nunc puto dici panem desiderabilem*), *nec* « *carnem comedere, nec vinum bibere.* Item ex verbis Basilii « hom. 1 de Jejun. (quo jejunium Quadragesimæ intelligit) : *Carnes non edis, et a vino abstines*, etc. Item ex « verbis Theophili Alexandrini epist. 3 paschali universis « Ægypti episcopis directa : *Nequaquam in diebus Quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli, ubi* « *necessarius labor et sudor est, edulio carnium delectemur.* « *Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in* « *jejuniis, esum carnium repudiant.* Ac licet addat socios « Danielis in Babylone abstinentes, exemplum nobis fortitudinis reliquisse, *ut omnem deinceps ætatem docerent jejuniorum tempore a carnibus et vino abstinendum ;* abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria « quam abstinentia vini, ad jejunii rationem, et sic in vino, « non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini « modo in jejunio consilii tantum est, non præcepti, sicut « et abstinentia piscium ; a quibus tamen olim abstinuisse « Christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat hom. 3 « ad populum : similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, « quibus ultima hebdomada Quadragesimæ ante Pascha « tis dies vescebantur. Cum soli ergo abstinentia generali « carnium in præcepto remansit ut a lacte, caseo et ab « ovis in jejunio quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum *par est, ut qui per illos dies a carnibus* « *animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementinam* « *carnis trahunt originem jejunemus,* sicut in 4 parte Decretorum, cap. 29, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis « nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentia dispensetur ».

tus, edomatur. Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde **manifestum est quod gula est peccatum** (1).

Ad primum ergo dicendum quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum quod duplex est appetitus: — unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subjici rationi: unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam : et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. — Est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

---

(1) Hucusque S. Thomas; hæc vero in textu addit Nicolaius : *Unde iterum Gregorius, ut supra, inter innumera vitia contra quæ oppsitæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit « sub gravi confusionis dedecore a spiri- « tualis certaminis congressione repelli, quando infirma in « carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur; quia cum se « prosterni parvis respicit confligere cum majoribus erubes- « cit. » Et in libro de Cura pastorali, part. 3, adm. 20 : « Unde, inquit, hosti callido, qui primi hominis sensum in « concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, « divina voce dicitur : « Pectore ac ventre repes, » Gen., 3, ac « si aperte diceretur : Cogitatione ac ingluvie super humana « corda dominaberis, » etc. Et Basilius in serm. de Abdica- « tione rerum : « Cave ne te adversarius simili atque primum pa- « rentem peccato circumveniat, et quam primum de paradiso « deliciarum expellat : nam qui callida escæ objectione ita « malitiose illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur ne te « per hoc præsentissimum venenum inficiat ».*

ARTICULUS II

Utrum gula sit peccatum mortale.

Inf., quæst. 154, art. 2, ad 6; et Mal. quæst. 14, art. 2; et Rom. 13, lect. 3; et Gal. 5, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi : quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet, quæst. 132, art. 3. Sed gula non opponitur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in serm. de Purgatorio : *Quoties aliquid in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit.* Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

— 4. Sed contra est quod Gregorius dicit in 30 Moral., cap. 13, circa med. : *Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter gerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur.* Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., vitium gulæ proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest : uno modo quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini ; alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. **Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo : sic gula erit peccatum mortale.** Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. **Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.**

Ad primum ergo dicendum quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, in quantum avertit a fine ultimo : et secundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa quæ injustitiam continent : quia præcepta Decalogi

specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut supra habitum est, quæst. 122, art. 1.

Ad secundum dicendum quod in quantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus : et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod illud verbum Augustini intelligitur de gula, in quantum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in Pastorali, part. 3, cap. 20, aliquant. a princ. : *Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.*

Articulus III

Utrum gula sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissime punitum : dicit enim Chrysostomus, hom. 13 in Matth., aliquant. a princ. : *Adam intemperantia ventris expulit a paradiso ; diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit et pœnam Sodomorum*, secundum illud Ezech. 16, 49 : *Hæc fuit iniquitas Sodomæ.... sororis tuæ saturitas panis*, etc. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum quia super illud Psal 135 : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primo venter generat.* Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 4. Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum : dicitur enim Eccli. 37, 34 : *Propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

— Sed contra est quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregorium (implic. lib. 33 Moral., cap. 11, ante med.), sunt minoris culpæ.

Respondeo dicendum quod gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari : — Primo quidem et principaliter **secundum materiam in qua peccatur**; et secundum hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde **secundum hoc vitium gulæ non est maximum** : est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. — Secundo autem **ex parte peccantis ; et secundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur quam aggravetur,** tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. — Tertio vero modo **ex parte effectus consequentis : et secundum hoc vitium gulæ habet quamdam magnitudinem,** in quantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa aliorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad tertium dicendum quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre ; sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ : cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Articulus IV

Utrum convenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones : « præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose ».

1-2, quæst. 72, art. 9, corp., et ad 3 ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter species gulæ distinguantur a Gregorio, qui 30 Moral., cap. 13, a med., dicit : *Quinque modis nos gulæ vitium tentat : aliquando namque indigentiæ tempora prævenit ; aliquando lautiores cibos quærit ; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit ; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit ; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat ;* et continentur in hoc versu :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose;

prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una

species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

— Sed contra est verbum Gregorii inductum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. — Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter : uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur ; et sic quantum ad *substantiam* vel speciem cibi quærit aliquis cibos **lautos**, id est, pretiosos ; quantum ad *qualitatem*, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, **studiose** ; quantum autem ad *quantitatem*, excedit **nimis** in edendo.

Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi : *vel* quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est **præpropere** ; *vel* quia non servat modum debitum in edendo, quod est **ardenter**.

Isidorus vero, lib. 2 de sum. Bono, cap. 42, ad fin., comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod **gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo et quando.**

Ad primum ergo dicendum quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi ; in eo vero qui præoccupat tempus deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ ; et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum quod in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum quod in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est, 1-2 quæst. 72, art. 9.

ARTICULUS V

Utrum gula sit vitium capitale.

Mal. quæst. 8, art. 1, corp., et ad 6, et quæst. 13, art. 3, corp., et quæst. 14, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis : non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile præsenti vitæ vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quam gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., computat gulam inter vitia capitalia (1).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 3, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multum appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis.

Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in 1 Ethic., cap. 8, et in 10, cap. 3, 7 et 8. Et ideo **vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.**

Ad primum ergo dicendum quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem ; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis ; et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccle. 6, 7 : *Omnis labor hominis in ore ejus.* Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos : propter quod, ut Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 53, circa princ., *quibus vilis corporis salus est, malunt vesci*, in quo scilicet delectatio est, *quam saturari : cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire.*

(1) Sic prosequitur in textu Nicolaius : *Sic enim in cap. 17 vel 21 :* « *Vitiorum regina superbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Radix quippe cuncti mali superbia est ; prima autem soboles ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia (vel acedia), ventris ingluvies (vel gula), luxuria* », etc.

Ad secundum dicendum quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum quod delectabile est appetibile secundum se : et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur : et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet : « inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et habetudo mentis circa intelligentiam ».

Mal. quæst. 14, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet, *inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam.* Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Proverb. 2, 14 : *Qui lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Proverb. 14, 22 : *Errant qui operantur malum.* Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa. 28, 8 : *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu sordibusque* (1). Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. 31, 25 : *Si coactus fueris in edendo multum, surge e medio, et vome, et refrigerabit te.* Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus, lib. 2 de sum. Bono, cap. 42, ad fin., et lib. 10 Etym., ad litt. S, ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

— Sed contra ex quod Gregorius, 31 moral., cap. 17, a med., has filias gulæ assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1, 2 et 3 hujus quæst., gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo **illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur.** Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. — Ex parte autem animæ quadrupliciter : *primo* quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potus ; et quantum ad hoc ponitur filia gulæ **hebetudo sensus circa intelligentiam,** propter fumositates ciborum perturbantes caput ; sicut e contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud Eccle. 2, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* — *Secundo,* quantum ad appetitivum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis ; et quantum ad hoc ponitur **inepta lætitia,** quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5. Et hoc est quod dicitur 3 Esdræ 3, quod *vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem.* — *Tertio* quantum ad inordinatum verbum : et sic ponitur **multiloquium,** quia, ut Gregorius dicit in Past., part. 3, cap. 20, in princ., *nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet.* — *Quarto* quantum ad inordinatum actum ; et sic ponitur **scurrilitas,** id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus ; unde ad Eph. 5, super illud : *Aut stultiloquium, aut scurrilitas,* dicit Glossa interl. quod *a stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet.* Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium,* vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem.*

Ex parte autem corporis ponitur **immunditia,** quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud ad Eph. 5 : *Fornicatio autem, et omnis immunditia,* etc., dicit Glossa interl., *id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.*

Ad primum ergo dicendum quod lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu ; sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur *inepta,* præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato ; sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione jam dicta in corp. art.

Ad secundum dicendum quod licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate ; et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

(1) Vulgata :.. *vomitu sordiumque.*

QUÆSTIO CXLIX

DE SOBRIETATE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio oppositio, scilicet ebrietate : et circa sobrietatem quæruntur quatuor : 1° quæ sit materia sobrietatis ; 2° utrum sit specialis virtus ; 3° utrum usus vini sit licitus ; 4° quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum materia sobrieatis sit potus.

Sup., quæst. 143.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. 12, 3 : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

2. Præterea, Sap. 8, 7, dicitur de Dei sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet* (1), *justitiam et virtutém ;* ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potum.

3. Præterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur ad Titum 2, 12 : *Sobrie, et juste, et pie vivamus in hoc seculo*, ubi dicit Glossa interl. : *Sobrie in nobis* ; et 1 ad Tim. 2, 9, dicitur : *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se;* et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 31, 32 : *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate : si bibas illud moderate, eris sobrius.*

QUÆSTIO 149. — *Sobrietas* generaliter significat mentem sanam, seu mentis sanitatem ; et conformiter sobrius, dicitur qui est sanæ mentis, temperatus, modestus et discretus, quasi cujus animus nulla perturbatione veluti sit temulentus (ita Tit. 1, 8, Rom. 12, 3 et 1 Timot. 2, ult.). Et quoniam ad eum animi statum efficiendum ac conservandum mire valet temperantia in concupiscentiis et delectationibus rerum sensibilium ad naturæ humanæ necessitates pertinentium, sicut excessus in ejusmodi multum nocet ; factum est ut nomen effectus translatum sit ad causam, nimirum ad temperantiam : et quæ interdum dicitur sobrietas, alias vocetur temperantia. Ac rursum, quoniam temperantia a potu, præsertim inebriatio, singulariter etiam valet ad mentis statum integrum servandum ; idcirco temperantia a potu, peculiariter sibi vindicat nomen sobrietatis, de qua nunc agitur (Sylvius). Vide S. Script. quæst. seq.

(1) Vulgata :.. *et justitiam...*

RESPONDEO dicendum quod, virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem ejus observare ; sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura : dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam*, id est, mensuram, servans. Et ideo, illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare.

Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multum confert, et immodicus excessus multum lædit, quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. 31, 37 : *Sanitas est animæ et corpori sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit.* Et ideo **specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare,** sicut vinum, et omne quod inebriare potest. — **Communiter autem sumendo nomen sobrietatis potest in quacumque materia dici,** sicut et supra dictum est, quæst. 123, art. 2, et quæst. 141, art. 2, de de fortitudine et temperantia.

Ad primum ergo dicendum quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psal. 22, 5 : *Calix meus inebrians quam præclarus est !* Et ideo circa contemplationem sapientiæ, per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis : propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis : et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum quod quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

ARTICULUS II

Utrum sobrietas sit per se virtus specialis.

2 Cor. 5, lect. 3 ; et Tit. 2, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sobrietas non sit per se quædam specialis virtus.

ART. 2. — *In resp. ad* 1, nota quare cum circa cibos non sit specialis aliqua virtus distincta ab abstinentia, necesse sit esse aliquam specialem circa potum : quia potus inebrians, speciali ratione impedit usum rationis, non similiter cibus.

Abstinentia enim attenditur et circa cibos, et circa potum. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactus, in quantum sensus est alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent distinguitur cibus a potu ; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quædam specialis virtus : quod est inconveniens : non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. I in Somn. Scip., cap. 8, ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 146, art. 2, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo **ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.**

Ad primum ergo dicendum quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis : et quantum ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est in corp. art., et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum quod virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, in quantum sunt nutritiva, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum : et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem ; et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III

Utrum usus vini totaliter sit illicitus..

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis : dicitur enim Sap. 7, 28 : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* et infra cap. 9, 19: *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio.* Sed usus vini impedit sapientiam : dicitur enim Eccle. 2, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam* (1). — Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 14, 21 : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit, lib. I cont. Jovin., cap. 9, in fin. (et habetur cap. *Ab exordio*, dist. 35), quod *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum; Christus autem venit in fine seculorum, et extremitatem retraxit ad principium.* Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

— Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Timoth. 5, 23 : *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates ;* et Eccli. 31, 36, dicitur *Exultatio animæ et cordis vinum moderate potatum.*

RESPONDEO dicendum quod nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15,2: *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Et ideo **bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum ; potest tamen reddi illicitum per accidens** : quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum ; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit ; quandoque autem ex parte aliorum qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia potest haberi dupliciter. — Uno modo secundum modum communem, prout sufficit ad salutem, et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. — Alio modo secundum quemdam perfectionis gradum : et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum quod Christus retrahit nos

ART. 3. — Vide supra, quæst. 142, definit. Ecclesiæ.

(1) Vulgata : *ut animum meum transferrem ad sapientiam.*

a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis : et hoc modo retrahit aliquos a vino propter studium perfectionis, sicut et a divitiis et aliis hujusmodi.

Articulus IV

Utrum sobrietas magis requiratur in majoribus personis.

1 Tim. 2, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat ; unde et senibus honor et reverentia debetur, secundum illud Levit. 19, 32 : *Coram cano capile consurge, et honora personam senis.* Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Tit. 2, 2 : *Senes, ut sobrii sint.* Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud 1 ad Timoth. 3, 2 : *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem*, etc. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus ; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Proverb. 31, 4 : *Noli regibus dare vinum ;* et postea subdit : *Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo.* Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Tim. 3, 11 : *Mulieres similiter pudicas, sobrias*, etc. ; et ad Tit. 2, 6, dicitur : *Juvenes similiter hortare ut sobrii sint.*

Respondeo dicendum quod, virtus habet habitudinem ad duo : *uno* quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrenat ; *alio* modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. — Uno modo, **quia in eis est major pronitas ad concupiscentias**, quas oportet per virtutem refrenari : et **secundum hoc sobrietas maxime requiritur in juvenibus et mulieribus,** quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis ; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod non concupiscentiis resistant. Unde secundum Valerium Maximum, lib. 2, cap. 1, n. 3, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum.

Alio vero modo **sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum.** Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit usum rationis : **et ideo senibus**, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, **et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris**, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, **et regibus,** qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

QUÆSTIO CL.

De ebrietate. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ebrietate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ebrietas sit peccatum ; 2° utrum sit peccatum mortale ; 3° utrum sit gravissimum peccatorum ; 4° utrum excuset a peccato.

Articulus primus

Utrum ebrietas sit peccatum.

Mal. quæst. 14, art. 4, ad 2 ; et ad Tit. 2, lect. 1, fin. ; et 3 Ethic., lect. 12, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum ; sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ex August. lib. de vera Religione, cap. 14. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent : quod videtur esse valde durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debe-

Art. 1. — Ex doctrina S. Thomæ, erui potest quid sit, *ebrietas.* Definiri potest « voluntarius excessus in potu seu voluntaria potatio, usque ad privationem usus rationis ». Inde qui plus sumeret in potu quam sit necesse, simpliciter incideret in vitium gulæ. Etenim hic S. Doct. docet quod ebrietas quæ est peccatum sub gula contentum, sicut species sub genere, nominat actum quo quis ex nimio potu in hunc defectum incidit ut non sit compos rationis. — Nota quod sæpe in S. Scrip. dicuntur inebriati qui copiose satiati et exhilarati sunt, v. g. Gen. 43 ; Ps. 22, Ps. 35 ; Cant. 5 ; Eccli. 24 etc.

S. Script. — Gen. 9, 21 et 19, 32 et 25, 29 ; Levit. 10, 9 ; 1 Reg. 25, 36 ; 2 Reg. 11, 13, et 13, 28 ; 3 Reg. 20, 12 ; Jud. 13, 14 ; Prov. 20, 1, et 21, 17 et 23 et 31, 4 ; Sap. 2, 7 ; Eccli. 19, 1 et 23, 6 et 31, 12 etc., et 35, 37 ; Is. 5, 11 etc, et 22, 13 et 28, 7 et 56, 12 ; Ezech. 16, 49 ; Dan. 5, 2 ; Osee 4, 11 ; Joel 1, 5 ; Mich., 2, 11 ; Habac, 2, 5 ; 1 Machab. 16, 16 ; Luc. 12, 45 et 21, 34 ; Rom. 13, 13 ; 1 Corint. 5, 11 et 6, 10 et 15, 32 ; Galat. 5, 21 ; Ephes. 5, 18 ; 1 Thessal. 5, 7 ; 1 Timot. 3, 3 ; Tit. 1, 7 ; Hebr. 12, 16 ; 1 Petr. 4, 2.

Definit. — Vide supra quæst. 148, *art.* 1.

tur. Sed ebriis non adhibetur correctio : dicit enim Gregorius quod *cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si a tali consuetudine evellantur.* Ergo ebrietas non est peccatum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Roman. 13, 13 : *Non in comessationibus et ebrietatibus.*

Respondeo dicendum quod ebrietas dupliciter potest accipi. — Uno modo **prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis, et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa.** — Alio modo **ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit : qui potest causare ebrietatem dupliciter : uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato,** præcipue si non ex negligentia hominis contingit : et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. 9. **Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere.** Dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 11, circa med., insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est; et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret, ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius ; sed immoderatus usus vini est voluntarius : in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

Ad quartum dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est, quæst. 33 art. 6. Unde Augustinus dicit in epistola ad Aurelium episcopum 22, al. 64, parum ante med., de comessationibus et ebrietatibus loquens : *Non aspere, quantum existimo, non dure, non imperiose ista tolluntur; sed magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando; sic enim agendum est cum multitudine peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum.*

Articulus II

Utrum ebrietas sit peccatum mortale.

1-2, quæst. 88, art. 5 ; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 6, corp.; et Mal. quæst. 2, art. 8, ad 3 ; et Rom. 13, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim (alius auctor) in sermone de Purgatorio (olim 41 de Sanctis, nunc 104 in Append., parum a princ.), dicit *ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua.* Sed assiduitas importat circumstantiam, quæ non trahit in aliam speciem peccati ; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 88, art. 5. Ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermone : *Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere.* Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur ; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

— Sed contra est quod in canonibus Apostolorum, can. 41 et 42, tom. 1 Concil., legitur : *Episcopus, aut presbyter, aut diaconus aleæ aut ebrietati deserviens (vel vacans), aut desinat, aut deponatur ; subdiaconus autem, aut lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur: similiter et laicus.* Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod culpa ebrietatis, sicut dictum est art. præc., consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. — Uno modo sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est art. præc. — Alio modo sic quod **aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem, et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali.** — Tertio modo potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen **magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere :** et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. **Et sic ebrietas est peccatum mortale,** quia secundum hoc homo volens et sciens privat

se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat ; et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 6, non procul a fin.) : *Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus.* Unde ebrietas per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale ; sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 31, ante med. : *Ebrietas longe est a me; misereberis, ne appropinquet mihi; crapula autem nonnunquam subrepsit servo tuo.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est quæst. 141, art. 6, cibus et potus est moderandus, secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. — Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

Articulus III

Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus, hom. 58 in Matth., inter med. et fin., quod *nihil ita est dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quæ est mater omnium vitiorum.* Et in Decr. dicitur dist. 35, cap. 9 : *Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes et nutrix est.*

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita : dicit enim Ambrosius, lib. de Elia et de Jejun., cap. 5, ante med., quod *non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas.* Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

— Sed contra est quod secundum Gregorium, lib. 33 Moral., cap. 11, ante med. (implic.), vitia spiritualia sunt majora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto majus est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est majus quam bonum humanum. Et ideo **peccata quæ sunt directe contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.**

Ad primum ergo dicendum quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt; et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum quod bonum rationis impeditur dupliciter : — Uno modo per id quod est contrarium rationi ; — alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi quam quod ad horam usum rationis aufert ; usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quod irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directe pœna ebrietatis.

Articulus IV

Utrum ebrietas excuset a peccato.

1-2, quæst. 76, art. 4, ad 2 et 4; et 2 Sent., dist. 22, quæst. 2, art. 2, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim Philosophus, in 3 Ethic., cap. 5, ante med., quod *ebrius meretur duplices mulctationes.* Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

— Sed contra est quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 22, cap. 44.

RESPONDEO dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., scilicet defectus consequens et actus præcedens. — Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, **ebrietas habet excusare a peccato, in quantum causat involuntarium per ignorantiam.** — Sed **ex parte actus præcedentis** videtur esse distinguendum : quia **si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa,** sicut forte accidit de Loth. — **Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti,** quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. **Diminuitur tamen peccatum sequens,** sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit contra Faustum, loc. sup. cit., quod *Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit.*

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non dicit quod mereatur graviorem mulctationem ebrius, sed quod mereatur duplicem mulctationem propter duplex peccatum. — Vel potest dici quod loquitur secundum legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in 2 Politic., in fin., statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries injuriantur (1) ; in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

QUÆSTIO CLI

DE CASTITATE. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de castitate : — et primo de ipsa virtute castitatis ; — secundo de virginitate, quæ est pars castitatis ; — tertio de luxuria, quæ est vitium oppositum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum castitas sit virtus ; 2° utrum sit virtus generalis ; 3° utrum sit virtus distincta ab abstinentia ; 4° quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum castitas sit virtus.

3 Ethic., lect. 22.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere : dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 4 et 6. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

QUÆSTIO 151. — *Castitas* dicitur a castigando ; sicut enim pueri dum castigantur, emendantur, ita concupiscentiæ dum refrænantur, minuuntur. Et quamvis omnes concupiscentiæ indigeant castigari a ratione, quia tamen concupiscentia delectabilium in venereis est vehementior, ideo circa hanc concupiscentiam antonomastice dicitur *castitas*. — Castitas dupliciter sumitur, vel proprie vel improprie, (art. 2). Proprie sumpta, definitur : « Virtus moderativa delectationum in venereis, juxta dictamen rationis. » — Triplex distinguitur castitas (quæst. seq., art. 3 ad 5), conjugalis, vidualis et virginalis, de quibus ita loquitur S. Cyprianus : « Pudicitia primum locum in virginibus tenet, secundum in continentibus, tertium in matrimoniis (*De bono pudicitiæ*). »

Cfr. pro præsenti et sequenti quæstione. — S. Cyprianus, *De bono pudicitiæ* et *De habitu virginum* ; S. Ambrosius, *3 lib. de virginibus*, et *Liber de viduis*, et *De institutione virginis* et *Exhortatio virginitatis;* S. Chrysostomus, *De virginitate*; S. Augustinus, *De continentia*, et *De bono viduitatis* et *De bono conjugali*, et *De sancta virginitate* ; S. Hieronymus, *Libri 2 adversus Jovinianum* ; S. Bernardus, *Epistola ad Sophiam virginem;* S. Bonaventura, *Pharetra* lib. 1 ; Lessius, *De justitia*, etc., lib. 4 ; Sylvius, Billuart, hic.

ART. 1. — Circa *resp. ad 3* adverte quod in infidelibus ac etiam fidelibus peccato subjacentibus, potest esse castitas, eaque virtus vera, sed imperfecta (quæst. 23, art. 7 in fine corp.) — In *resp. ad* 4 nota, quod licet S. Doctor, alibi videatur fructus Spiritus, quorum Apostolus meminit ad Galatas 5, a virtutibus distinguere secundum rem ; hic tamen sola ratione distinguit, ita ut una eademque castitas, dicatur virtus, in quantum est habitus secundum rationem operans ; ponatur autem inter fructus Spiritus Sancti, quatenus consideratur secundum suum actum, cui adest delectatio (Sylvius). His conformia scribit, quæstio. 4, art. 5 ad 4 ; et infra, quæst. 157, art. 2, ad 3. — *In resp. ad* 2, adverte quod quia violentia non potest inferri animo in quo est consensus, sed corpori, ideo mulier tunc tantum dicitur violenter oppressa, quando non consentit etiam in pati actum venereum, quamvis compellatur ut patiatur actum illum. Sic enim non perditur castitatis virtus, sed duplicatur ad coronam, sicut dicebat S. Lucia (Cajetanus).

S. Script. — 1 Reg. 21, 5 ; Tob. 6, 16 ; Judith 15, 11 et 16, 26 ; Ps. 44, 15 ; Prov. 22, 11 ; Sap. 3, 13-14, et 4, 1-2, et 6, 20 ; Eccli. 6, 28 et 26, 20 ; Is. 7, 14, et 56, 3 etc ; Zachar. 9, 17 ; 2 Machab. 14, 38 ; Matth. 5, 8 etc., et 19, 12, et 22, 30 et 25, 1 ; Luc. 1, 27, et 20, 35 ; Act. 24, 25 ; Rom. 2, 7 ; 1 Corint. 7, 25 ; 2 Corint. 6, 6, et 11, 2 ; 1 Timot. 2, 2, et 3, 4, et 4, 12, et 5, 2 ; Tit. 1, 8 et 2, 5 ; Apocal. 14, 4.

(1) Ita communius. — Nicolaius, *plures*. — Theologi ita supplendum censent, *quia plures, tam dum sunt ebrii, quam dum sunt sobrii, injuriantur.*

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal. 5. Ergo castitas non est virtus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 3 a med. : *Cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas est virtus; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.*

RESPONDEO dicendum quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic., cap. ult., in hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum ; ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 64, art. 1. Unde **manifestum est castitatem esse virtutem.**

Ad primum ergo dicendum quod castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum judicium rationis et electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 18, post med., *proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ;* et ibidem dicit quod est *virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decernit.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 4 contra Julianum, cap. 3, inter princ. et med., *ab it ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus; absit autem ut sit justus vere, nisi vivat ex fide.* Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem ; et, sicut ibidem subdit, parum ante med., *non officiis,* id est, actibus, *sed finibus a vitiis discernuntur virtutes.*

Ad quartum dicendum quod castitas in quantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis ; in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II

Utrum castitas sit virtus generalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus, in lib. de Mendacio, cap. 20, a med., quod *castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora minoribus.* Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere: dicitur enim in Psal. 72, 26 : *Perdes* (1) *omnes qui fornicantur abs te.* Ergo castitas est generalis virtus.

— Sed contra est quod Macrobius, lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8, ponit eam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipitur : — Uno modo **proprie, et sic est quædam specialis virtus** habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis. — Alio modo **nomen castitatis accipitur metaphorice.** Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria ; ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud 2 ad Corinth. 11, 2 : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Jerem. 3, 1 : *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* Et **hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus,** quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur.

Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dic-

ART. 2. — Collige ergo materiam *proximam* castitatis, esse motus interiores circa venerem ; materiam *remotam* esse actus externos ; officium ejus, hos actus, tam internos quam externos, vel comprimere, vel secundum normam rationis componere.

(1) Vulgata, *Perdidisti.*

tum est, art. præc., et quæst. 142, art. 2, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et præcipue delectabilium secundum tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quod si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur; sicut puer, qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari: et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est in corp. art.

Articulus III

Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

2 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 1, ad 1; et Virt. quæst. 1, art. 4, corp., fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cum ergo delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus, in 3 Ethic., cap. ult., omnia vitia intemperentiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cum per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quod abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas; unde dicit Hieronymus, epist. 147 ad Amand., aliquant. a princ., et sup. illud ad Tit. 1: *Non vinolentum, non percussorem*, etc.: *Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum.* Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

— Sed contra est quod Apostolus 2 ad Cor. 6 connumerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 141, art. 4, temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus; et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 6. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo **castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.**

Ad primum ergo dicendum quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad judicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10. Est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

Ad secundum dicendum quod delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum: et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 10 circ. med.: *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.*

Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus: et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam: et ideo etiam per se habent specialem virtutem; quamvis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

Articulus IV

Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

Sup., quæst. 143.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus in 1 de Civit. Dei, cap. 18, a princ. quod *pudicitia est quædam virtus animæ*. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia

secundum Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, a princ., quod *omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis.* Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Perseverantia, cap. 20, paulo a princ.: *Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur.* Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est in arg. 2, nomen pudicitiæ a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 18, in tantum quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat; et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit in 2 lib. Rhet., cap. 6, post med. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et præcipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo **pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. — Interdum tamen unum pro alio ponitur.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi accepit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 142, art. 4.

Ad tertium dicendum quod inter vitia intemperantiæ præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab hujusmodi maxime absorbetur.

QUÆSTIO CLII

DE VIRGINITATE. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de virginitate; et circa hoc quæruntur quinque: 1° in quo consistat virginitas; 2° utrum sit licita; 3° utrum sit virtus; 4° de excellentia ejus respectu matrimonii; 5° de excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virginitas consistat in integritate carnis.

4 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 1, et dist. 34, quæst 1, art. 4, ad 5, et dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 1, corp., et ad 4; et Quodl. 5, art. 24, ad 2; et Quodl. 6, art. 18, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. de Nuptiis et Concupiscentia (habetur in lib. de sancta Virginit., cap. 13, in princ.) quod *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio.* Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit in 1 de Civitate Dei, cap. 18, a princ., quod *pudicitia consistit in anima.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum; dicit enim Augustinus in 1 de Civit. Dei, loc. cit., quod *illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus; obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit;* et subdit: *Non opinor quemquam tam stulte sapere,*

QUÆSTIO 152. — *Virginitas* dicitur a *virore* (hic, art. 1) Sumitur dupliciter: 1° *naturaliter* pro integritate membri genitalis in utroque sexu, qualem nascendo ex beneficio naturæ habemus; 2° *moraliter*, et hoc iterum dupliciter, *vel* pro quodam statu castitatis; *vel* pro speciali virtute a castitate distincta, quæ definitur a S. August. lib. *de virginib.* cap. 13: « In carne corruptibili, incorruptionis perpetuæ meditatio » scilicet propositum; vel communiter: « Firma voluntas perpetuo abstinendi ab omnibus delectationibus venereis ». — Pro S. Script. et auctoribus consulendis, vide quæst. præcedentem.

ART. 1. — Conclusiones art., ex Sylvio: 1. Virginitas tum naturaliter, tum moraliter, secundum quod nominat quemdam statum accepta, consistit in integritate carnis. 2. Virginitas pro quadam speciali virtute morali accepta, quomodo B. Thomas hic de ea loquitur, non consistit essentialiter in integritate carnis, sed per accidens et materialiter. 3. Virginitas, prout est virtus quædam specialis, formaliter et completive consistit in proposito semper abstinendi a delectatione venerea, quæ est in seminis resolutione (hic et art. 3).

ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perdita. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas; dicit enim Augustinus in lib. de Virginit., cap. 13, in princ., quod *virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

— Sed contra est quod Augustinus in eodem lib., cap. 8, in fin., dicit quod *virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.*

RESPONDEO dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur; et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat quod persona cui inest, immunis sit a concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Virginibus, inter princ. et med., quod *castitas virginalis est expers contagionis integritas.*

In delectatione autem venereorum tria est considerare: *unum* quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; *aliud* autem est in quo conjungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; *tertium* autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. — In quibus tribus id quod *primo* positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ; *secundum* vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum; *tertium* vero se habet formaliter et completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis, completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod **integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; — ipsa autem immunitas a delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; — ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delect tione se habet formaliter et complet ve in virginitate.**

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per *meditationem* intelligitur propositum rationis; quod autem additur, *perpetua*, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili;* quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginitate, cap. 8, quod *licet virginitas in carne servetur*, ac per hoc corporalis sit, *tamen spiritualis est, quam fovet et servat continentia pietatis.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

Ad quartum dicendum quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere: — Uno modo si procedat ex mentis proposito; et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. — Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur, et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS II

Utrum virginitas sit illicita.

Inf., art. 3; et 4 Sent., dist. 32, quæst. 3, art. 2, ad 2 et 3; et Mal. quæst. 15, art. 2, ad 13; et Virt. quæst. 1, art. 13, ad 9; et 2 Ethic., lect. 2, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur

---

ART. 2. — Virginitatem illicitam esse, dixerunt Lutherus, et Calvinus, eosque secuti sunt Protestantes. In sui erroris patrocinium, varia solent, tum e divina Scriptura, tum ex naturali ratione opponere, quæ jam S. Doctor in hac quæst. confutavit. Responsio hic tradita, scilicet virginitatem non esse illicitam sed laudabilem, omnino est tenenda, velut catholica. Fuit Nicolaitarum hæresis huic proxima: dicebant enim continentiam clericalem esse observatu impossibilem, atque bonis moribus nocivam.

S. Script. — Matth. 19, 12; 1 Corint. 7, 25 etc.; Apoc. 14, 4; Ps. 44, 15; Sap. 6, 20.

Definit. Eccl. — *Concil. Lateran. I*, 1123, *canones. Ca-*

præcepto logis naturæ est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur Genes. 2, 16 : *De omni ligno quod est in paradiso, comede* (1), ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes. 1, 28 : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*. Ergo sicut peccaret qui abstineret ad omni cibo, utpote faciens contra bonum individui ; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne illud quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens : dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 2, a med., et lib. 3, cap. 11, quod *qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est : qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est*. Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cælibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit, lib. 2, cap. 4, num. 2. Unde et Plato secundum Augustinum in lib. de vera Religione, cap. 3, ad fin., *sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum aboleretur*. Ergo virginitas est peccatum.

— Sed contra est quod nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio : dicitur enim 1 ad Corinth. 7, 25 : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

RESPONDEO dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, a princ. : unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis ; aliud autem quod consistit in bonis corporis ; tertium autem quod consistit in bonis animæ : inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat in 10 Ethic., cap. 7, et Dominus dicit Luc. 10, 43 : *Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis ; ea vero quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ ; et ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori : et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis quæ alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat a delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet : dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 34 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu : quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, et quomodo placeat viro*. Unde relinquitur quod **virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.**

Ad primum ergo dicendum quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est, quæst. 122, art. 1. Dupliciter autem aliquid est debitum : — Uno modo, ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. — Aliud autem est debitum implendum a multitudine ; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine ; multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit ; sed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent ; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem : sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant ; quæ tamen omnia debita sunt multitudini ; sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delec-

---

non 3, contra Nicolaitas, sæpius confirmatum, sive a Pontificibus, sive a Conciliis. Presbyteris, diaconibus vel subdiaconibus concubinarum et uxorum contubernia penitus interdicimus et aliarum mulierum cohabitationem, præter quas synodus Nicæna propter solas necessitudinum causas habitare permisit, videlicet matrem, sororem, amitam, vel materteram, aut alias hujusmodi, de quibus nulla valeat juste suspicio oriri. — *Trident. sess. 24, can. 9* : Si quis dixerit clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, vel voto ; et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiam si eam voverint, habere donum ; anathema sit : cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari. — *Proposit. damnatæ a Pio IX, in Syllabo : 72*. Bonifacius VIII votum castitatis in ordinatione emissum, nuptias nullas reddere primus asseruit.

(1) Vulgata : *Ex omni ligno paradisi comede.*

tatione venerea; et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est in corp. art. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Unde de magnanimo dicitur in 4 Ethic., cap. 3, parum a princ., quod *est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.*

Ad tertium dicendum quod leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret; quod solus Plato legitur fecisse; unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

Articulus III

Utrum virginitas sit virtus.

Inf., quæst. 155, art. 1, corp., et ad 5; et 4 Sent., dist. 33, quæst. 3, art 2, et dist. 49, quæst. 5, art. 3, quæst. 1, corp.; et 2 Ethic., lect. 2, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1. Sed virginitas inest nobis a natura: quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 61, art. 1. Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem: alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam; unde Hieronymus dicit, epist. 22 ad Eustoch., de Custod. virginit., cap. 2, circa. med.: *Cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare.* Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas conditur viduitati et pudicitiæ conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1. de Virginit., aliquant. a princ.: *Invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne velut transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea; quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo **virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem, sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.**

Ad primum ergo dicendum quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum; et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 11, in princ.: *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt.*

Ad secundum dicendum quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, quæst. 129, art. 3, ad 2, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret: et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod

---

Art. 3. — *Ad* 5. Viduitas non est nomen virtutis, sed status continentium. Claudit in se virtutem castitatis et dicit perfectiorem gradum castitatis quam castitas conjugalis.

est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculose reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est, quæst. 25, art. 4.

Ad quartum dicendum quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ. Dicit enim Augustinus in lib. de Virginit., cap. 8, in fin., quod *per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.* Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum quod castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem quod abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis super castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

Articulus IV

Utrum virginitas sit excellentior matrimonio.

4 Sent., dist. 30, quæst. 2, art. 3, ad 6, et dist. 33, quæst. 3, art. 2, ad 5, et art. 3, ad 1 et 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus in lib. de Bono conjugali, cap. 21, in fin.: *Non impar meritum est continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit.* Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ conjugali, videtur esse consequens quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur conjugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum, in 1 Ethic., cap. 2, ad fin. Sed conjugium ordinatur ad bonum commune: dicit enim Augustinus in lib. de Bono conjugali, cap. 16, in princ: *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis;* virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati, sicut patet per Apostolum 1 ad Cor. 7. Ergo virginitas non est potior continentia conjugali.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Virginit, cap. 19, in fin.: *Et certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus; nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus.*

Respondeo dicendum quod, sicut patet in lib. 1 Hieronymi contra Jovinianum, non remote a princ., hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit et ipse virginitatem servavit, et ex doctrina Apostoli, qui 1 ad Corinth. 7, virginitatem consuluit tanquam melius bonum; et etiam ratione, tum quia bonum divinum est potius humano bono; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare *ea quæ sunt Dei*; conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum 1 ad Corinth. 7. Unde **indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.**

Ad primum ergo dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare,

---

Art. 4.—Potest titulus art., duobus modis intelligi: 1. An illa corporis integritas cum qua nascimur, sit melior quam vel contractus, vel vinculum, vel usus matrimonii. Et hoc modo intellecta, non tam est quæstio moralis, quam naturalis, parvique refert utrum alteri præferatur; 2. Posteriori modo potest hæc quæstio intelligi: An virginalis castitas seu continentia, sit melior quam castitas conjugalis. Et hunc sensum, manifeste præferunt verba S. Thomæ et S. Augustini quæ sunt in hoc art. Responsio ad fidem pertinens, est virginalem castitatem excellentiorem esse castitate matrimonii, et melius ac beatius esse, manere in virginitate vel cœlibatu, quam jungi matrimonio. — Matth. 19, 12 et 1 Corint. 7. — Lutherus Joviniano pejor non tantum adæquavit matrimonium virginitati, sed prætulit, docens virginitatem esse malam, divinoque præcepto contrariam.

Definit. Eccles. — S. Siricius, in epist. ad S. Ambros., contra Jovinianum: Nos sane nuptias, non aspernantes accepimus, quibus velamine intermus, sed virginum nuptias Deo devotas, majore honorificentia veneramur. — *Concil Trident. Sess. 24, can.* 10: Si quis dixerit statum conjugalem, anteponendum esse statui virginitatis vel cœlibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut cœlibatu quam jungi matrimonio, anat. s. — *Pius IX, in Encycl.* Qui pluribus, 9 *nov.* 1846, *hunc errorem damnavit.*

si esset tempori congruum ; ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Joanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 21, in fin., quod *Joannis cœlibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.*

Ad secundum dicendum quod licet virginitas sit melior quam continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quam virgo, duplici ratione : — Primo quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in libro de Bono conjugali, cap. 28, ante med., ut dicat : *Ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas cœlibum quam castitas nuptiarum.* Et rationem postea subdit, dicens : *Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset ; quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem etiam, si nunc agendum esset.* — Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 44, in fin. : *Unde scit virgo quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio, illa vero mulier cui se præferre gestiebat, jam possit bibere calicem Dominicæ passionis ?*

Ad tertium dicendum quod bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis ; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 9, in princ., quod *fecunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.*

Articulus V

Utrum virginitas sit maxima virtutum.

Inf., quæst. 155, art. 1, et quæst. 185, art. 4 ; et 4 Sent., dist. 53, quæst. 3, art. 3 ; et 2 Cont., cap. 134.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in lib. de Virginit. (seu de Habitu virg., non remote a princ.). *Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi.*

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. 13 in Glossa (ord. Hieron., sup. illud : *Qui vero in terram bonam*). Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tanto aliqua virtus est major, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem : dicitur enim Apoc. 14, 4, de virginibus, quod *sequuntur Agnum quocumque ierit ;* et quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere.* Ergo virginitas est maxima virtutum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Virginit., cap. 46, in fin. : *Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio*, et in eodem lib., cap. 45, in princ., dicit : *Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur.* Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter : — Uno modo in aliquo genere ; et sic **virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis** ; transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit in lib. de Virginibus, parum a med. : *Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur a rege, probatur a judice, dedicatur Domino, consecratur Deo?* — Alio modo **potest dici aliquid excellentissimum simpliciter, et sic virginitas non est excellentissima virtutum.** Semper enim finis excellit id quod est ad finem ; et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est art. præc. Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur, ad hoc quod inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam ; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quæ possunt habere, quam virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod virgines sunt *illustrior portio gregis Christi*, et est *earum sublimior gloria* per comparationem ad viduas et conjugatas.

Ad secundum dicendum quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus ; et ad matrimonium,

cui attribuitur trigesimus. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Quæstionibus Evangel., cap. 9, in princ., *centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et trigesimus conjugatorum.* Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum quod virgines *sequuntur Agnum quocumque ierit*, quia imitantur Christum; non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 27, a med. Et ideo in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

QUÆSTIO CLIII

DE VITIO LUXURIÆ. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati : — et primo de ipsa in generali; — secundo de speciebus ejus.

Et circa primum quæruntur quinque : 1° quæ sit materia luxuriæ ; 2° utrum omnis concubitus sit illicitus ; 3° utrum luxuria sit peccatum mortale ; 4° utrum luxuria sit vitium capitale ; 5° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ, et delectationes venereæ.

1 Ethic., cap. 5, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus in lib. 2 Confess., cap. 6, a med., quod *luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari.* Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, Prov. 20, 1, dicitur : *Luxuriosa res est vinum.* Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias et voluptates venereas.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de vera Religione, cap. 3, a med. de luxuriosis : *Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem.* Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isodorus dicit in lib. 10 Etymol., ad litt. L : *Luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates.* Maxime autem voluptates venereæ animum hominis solvunt : et ideo **circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus ; dicitur autem ex consequenti, et per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis : ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime et præcipue animum hominis resolvunt ; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde, ad Galat. 5, dicit Glossa (interl. sup. illud : *Luxuria, idolorum servitus*, etc.) quod *luxuria est quælibet superfluitas.*

Ad secundum dicendum quod vinum dicitur res luxuriosa vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum quod etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 15, ad fin., et cap. 16, in princ.

ARTICULUS II

Utrum nullus actus venereus possit esse sine peccato

Mal. quæst. 15, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato.

QUÆSTIO 153. — *Luxuria* dicitur a luxando, seu solvendo animum; ideo proprie significat excessum seu superfluitatem in delectatione venerea. Secundario et minus proprie translatum est hoc nomen ad significandum omnem excessum, non solum in rebus ad hominem pertinentibus, ut in cibo, vestitu, etc., sed etiam in rebus creaturas irrationales spectantibus, sic agni lascivientes, arbores, agri, luxuriari dicuntur. Similiter *libido*, quamvis generaliter significet omnem vitiosum libitum, seu cupiditatem animi, specialiter tamen ex communi usu loquendi, significat cupiditatem delectationis venereæ. Luxuria ergo potest definiri : « Appetitus inordinatus delectationis venereæ. » Dicitur venerea, quia naturaliter ordinatur ad promovendam generationem cui deam Venerem præsidem faciebant gentiles (Billuart).

ART. 2. — Verba S. Hieronymi allegata *ad* 2, sunt Origenis. Citat ea B. Thomas sub nomine Hieronymi, quia citat ex Gratiano 32, quæst. 2. C. *Connubia*, illa verba adscribente Hieronymo. — Hic art. est contra Saturninum, Marcionem, Manichæos, et Encratitas. — Cfr. 1 Corint. 7, et 1 Timot. 5. — Nota quod Auctor in

Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem : dicit enim Augustinus in 1 Soliloquiorum, cap. 10, ante med. : *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta fœminea corporumque ille contactus.* Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur 2 Ethic., cap. 2 et 6. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, a med. ; et sicut Hieronymus dicit, epist. 11 ad Ageruch., de Monogam., parum a med. (et habetur cap. *Connubia*, 32, quæst. 2) ; in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentia, cap. 24. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 25, circ. princ. : *Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum ;* et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum, si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 16 in princ. : *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine secundum quod competit saluti corporis, ita etiam et **usus venereorum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.**

Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest impedire dupliciter virtutem : — uno modo quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum ; — alio modo quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus fœminæ dejicit animum non a virtute, sed ab arce, id est perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 8, a med. : *Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum ; sed melius quod Maria audiens verbum Dei : ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus ; sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ virginis anteponimus.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 2, et 1-2, quæst. 64, art. 2, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ ; et ideo abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc

---

resp. ad 2. theologicalem rationem reddit quare delectatio venerea non subjacet moderationi rationis, scilicet ex originali peccato, non quod ignoret hoc esse naturale ; sed sicut mors, cum hoc quod est naturalis, est etiam pœna peccati originalis, quia pro gratia adempta, nobis erat necessitas moriendi : ita quia hujusmodi perturbatio rationis adempta nobis erat per donum originalis justitiæ, quo inferiora superioribus subjecta erant in homine, facta est pœna originalis peccati (Cajetanus).

Definit. Eccl. — Epist. dogmatica S. Leonis papæ, ad Turribium de erroribus Priscillianistarum. 7. Septimo loco sequitur, quod nuptias damnant et procreationem nascentium perhorrescunt. — *Concil. plenar. Toletanum a S. Leone approbat.* 16. Si quis dixerit vel crediderit conjugia hominum, quæ secundum legem divinam licet habere, execrabilia esse, anathema sit. — *Concil. Lateranens. II* (1139). *Can. 23, contra Petrobrusianos et Arnaldum Brixiens :* Eos qui religiositatis speciem simulantes... legitimarum damnant fœdera nuptiarum, tanquam hæreticos, ab Ecclesia Dei, pellimus et damnamus, etc. — *Concil. Lateran. IV* (1215); *definit contra Albigenses :* Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per rectam fidem et operationem bonam, placentes Deo, ad æternam merentur beatitudinem pervenire. — *Professio fidei præscripta Waldensibus ab Innocentio III :* Conjugia carnalia esse contrahenda, secundum Apostolum non negamus, ordinarie vero contracta disjungere omnino prohibemus. Hominem quoque, cum sua conjuge salvari credimus et fatemur, nec etiam secunda et ulteriora matrimonia condemnamus. — *Decretum Eugenii IV pro Armenis, in Concil Florent.* Septimum est sacramentum matrimonii... Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. — *Doctrina resp. ad 3 confirmatur ex Trident. sess. 5, decret* 1 : Hanc concupiscentiam, quam Apostolus aliquando peccatum appellat, S. Synodus declarat Ecclesiam catholicam, nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit : sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anat. sit.

etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit : alioquin quod aliquis se somno tradit esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum 13 de Civitate Dei, cap. 13.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, loc. cit. in arg., *ex concupiscentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur, originali obligata peccato.* Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod illo actu sit aliquid pœnale a peccato primo derivatum.

Articulus III

Utrum luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.

Sup., quæst. 35, art. 3, corp., et quæst. 36, art. 3. corp.; et 4 Sent., dist. 33, quæst. 1. art. 3, quæst. 2 et 3 ; et Mal. quæst. 15, art. 2; et 1 Cor. 7, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum in lib. 1 de Generatione animalium, cap. 18, a med., et cap. 19. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licite uti, ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum ; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

— Sed contra est quod causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli ad Ephes. 5, 18 : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita. — Præterea, Galat. 5, enumeratur inter opera carnis.

Respondeo dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur ; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est art. præc., est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; et per consequens si quid circa hoc fit, præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo **absque dubio luxuria est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus in eodem libro dicit, loc. cit. in arg. *semen est superfluum, quo indigetur* : dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur : et ideo non refert qualitercumque amittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 6, 20, contra luxuriam loquens : *Empti estis pretio magno. Glorificate, et portate Deum in corpore vestro.* Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit in lib. de decem Chordis, cap. 10, circa med. : *Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illecebras et illicitas voluptates corruat templum ejus, quod esse cœpisti.*

Ad tertium dicendum quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes ; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate : et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

Articulus IV

Utrum luxuria sit vitium capitale.

Mal. quæst. 15, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim vide-

---

Art. 3. — In *resp. ad* 2, observa bene corpora non esse nostra pleno jure, sic, ut de iis facere liceat quidquid libet. Nam Deus est solus absolute Dominus sicut vitæ, ita corporis nostri et animæ. Quare sicut nemini licitum est suo corpori vitam adimere, ita neque illo abuti licet ad libidinem.

Art. 4. — Notat recte hic Sylvius, quod quamvis origo vitiorum ex capitalibus, attendatur potissimum secundum rationem causæ finalis, non attenditur tamen solum secundum illam, quasi omnia alia vitia oriantur ex affectu finis peccati capitalis, tanquam media ordinata in eum ; sed sufficit quod vel ex affectu vitii capitalis, homo sit paratus alia incurrere, vel quod ex ipso secundum rationem causæ efficientis aut dispositive oriantur. Et hoc insinuat S. Doctor, tum hic ad 1, tum 1. 2, quæst. 64, art. 4. et hic quæst. 158, art. 6.

tur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam (interl. super illud, *Omni immunditia*) ad Ephes. 5. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium, 31 Moral., cap. 17, a med. Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono, cap. 39, in princ., quod *sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis*. Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4, 19: *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ*. Sed desperatio non est vitium capitale; quinimo ponitur filia acediæ, ut supra habitum est, quæst. 35, art. 4, ad 2. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, a med., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, quæst. 148, art. 5, et 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem; ita quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde **manifestum est quod luxuria est vitium capitale**.

Ad primum ergo dicendum quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est, quæst. 148, art. 6, et sic objectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst 132, art. 4, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum quod a delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ; quam desperatio subtrahit, et ideo causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V

Utrum convenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, « cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi et horror futuri ».

Sup., quæst. 53, art. 6; et Mal. quæst. 8, art. 2, corp., et quæst. 13, art. 3, et quæst. 15, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, *cæcitas mentis*, *inconsideratio*, *præcipitatio*, *inconstantia*, *amor sui*, *odium Dei*, *affectus præsentis seculi*, *horror* vel *desperatio futuri*. Quia cæcitas mentis, et inconsideratio, et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est, quæst. 128, et quæst. 137, art. 3. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, *amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati*, ut patet per Augustinum 14 de Civit. Dei, cap. ult., in princ. Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus (comm. in Deut., cap. 16, circa med.) ponit quatuor, scilicet *turpiloquia*, *scurrilia*, *ludicra*, *stultiloquia*. Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

— Sed contra est auctoritas Gregorii, 31 Moral., cap. 17, a med.

RESPONDEO dicendum quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis et delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas.

Sunt autem rationis quatuor actus in agendis.— Primo quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. 13, 56: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*. Et quantum ad hoc ponitur **cæcitas mentis**. — Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem: et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terent. dicit in Eunucho, act. 1, scena 1, a princ., loquens de amore libidinoso: *Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio*

ART. 5. — Assignantur ergo a S. Gregorio octo filiæ interiores luxuriæ, quæ enumerantur in corp. Et ab Isidoro, quatuor exteriores, quæ habentur *ad* 4.

regere non potes. Et quantum ad hoc ponitur **præcipitatio**, quæ importat substractionem consilii, ut supra habitum est, quæst. 53, art. 3. — Tertius actus est judicium de agendis : et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. 13, 9, de senibus luxuriosis : *Averterunt sensum suum.... ut non recordarentur judiciorum justorum.* Et quantum ad hoc ponitur **inconsideratio**. — Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur **inconstantia.** Unde Terentius dicit in Eunucho, loc. cit., de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica : *Hæc verba una falsa lacrymulâ restinguet.*

Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus : — quorum unus est appetitus finis : et quantum ad hoc ponitur **amor sui**, quantum scilicet ad delectationem, quam inordinate appetit ; et per oppositum ponitur **odium Dei**, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. — Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem : et quantum ad hoc ponitur **affectus præsentis seculi** ; in quo scilicet aliquis vult frui voluptate ; et per oppositum ponitur **desperatio futuri seculi**, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, a med., *intemperantia maxime corrumpit prudentiam;* et ideo vitia opposita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis ; sed constantiam habere in abstinendo a delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est, quæst. 143 ; et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ : et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, in quantum emollit cor hominis, et effeminatum reddit, secundum illud Oseæ 4, 3 : *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor.* Et Vegetius dicit in lib. 1. de Re militari, cap. 3, in fin., quod *minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita.* Nec oportet, sicut sæpe dictum est, quæst. 35, art. 4, ad 2, et quæst. 118, art. 8, ad 1, et quæst. 148, art. 6, quod filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum quod amor sui quantum ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum ; sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum quod illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. — Uno modo propter materiam ; et sic ponuntur *turpiloquia*, quia enim *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. 12, 34, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. — Secundo ex parte causæ, quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quæ dicuntur *scurrilia.* — Tertio quantum ad finem, quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat, et sic prorumpit in verba *ludicra.* — Quarto quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat ; et sic prorumpit in *stultiloquia*, utpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

QUÆSTIO CLIV

DE LUXURIÆ PARTIBUS. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus : et circa hoc quæruntur duodecim : 1° de divisione partium luxuriæ ; 2° utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale ; 3° utrum sit maximum peccatorum ; 4° utrum in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale ; 5° utrum nocturna pollutio sit peccatum ; 6° de stupro ; 7° de raptu ; 8° de adulterio ; 9° de incestu ; 10° de sacrilegio ; 11° de peccato contra naturam ; 12° de ordine gravitatis in prædictis speciebus.

Articulus primus

Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet : « fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam. »

4 Sent., dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 2; et Mal. quæst. 15, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet *fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus* et *vitium contra naturam.* Diversi-

Art. 1. — Recenset ex Gratiano quinque species luxuriæ, illisque addit sextam, scilicet *Vitium contra naturam.* Verba Gratiani 36, quæst. 1, cap. *Lex illa*, sunt hæc : « Non omnis illicitus coitus, nec cujuslibet illicita defloratio raptus appellatur. Aliud enim est fornicatio, aliud est stuprum, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus ». — Si completa luxuriæ divisio quæritur, dicendum est septem esse illius species : « Fornicationem simplicem, stuprum, raptum, adulterium, incestum, sacrilegium, peccatum contra naturam », de quibus eodem ordine tractat B. Thomas in sequentibus.—Quidam octavam speciem addunt, impudicitiam quæ consistit in osculis et tactibus impudicis : sed ea recte intelligitur referri ad illam speciem ad quam disponit.

tas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua conjuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus, 2 ad Cor. 12, 21, dicit : *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex iis qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia quam gesserunt.* Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur prædictis : dicitur enim Gal. 5, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

— Sed contra est quod prædicta divisio ponitur in Decret. 36, quæst. 1, in appendice Grat. ad cap. *Lex illa.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, quæst. præc., art. 2 et 3, peccatum luxuriæ consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundum materiam in qua hujusmodi delectationem quærit ; alio modo secundum quod materia debita existente, non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, in quantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actus ; ideo **oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti**. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. — Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus : et sic in quantum impeditur generatio prolis, est **vitium contra naturam**, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest ; in quantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natæ, est **fornicatio simplex**, quæ est soluti cum soluta. — Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines ; et hoc dupliciter. *Primo* quidem ex parte ipsius fœminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur : et sic est **incestus**, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate, vel affinitate junctarum. *Secundo*, ex parte ejus in cujus potestate est fœmina ; quæ si est in potestate viri, est **adulterium** ; si autem est in potestate patris, est **stuprum**, si non inferatur violentia ; **raptus** autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ quam viri, quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, et per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum est autem (in arg. 1) quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

Ad primum ergo dicendum quod prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 18, art. 7, et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam : ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in injustitiam ducat.

Ad tertium dicendum quod (1), quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale : et similiter alii modi sacrilegii ad materiam libidinosam pertinentes reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum quod peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt speciem mortalis actus, ut dictum est in corp., et 1-2, quæst. 18, art. 2.

Ad quintum dicendum quod, sicut Glossa interl. dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam ; impudicitia autem est quæ fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa (interl.) ibidem dicit.

---

(1). Ita passim. Nicolaius, *quod mulier*, et mox *cum Deo; et ideo sacrilegium*, etc.

ARTICULUS II

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

4 Sent., dist. 41, art. 4, quæst. 1, corp.; et quæst. 2, corp., ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia: dicitur enim Act. 15, 20: *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione* (1). Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud 1 ad Tim. 4, 4: *Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed Oseæ 1, 2, præcipitur a Domino: *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac* (2) *filios fornicationum.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. 16, de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam; et infra., cap. 30, legitur de Jacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham, et infra, cap. 38, legitur quod Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati. Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud 1 ad Timoth. 4: *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: *Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit.* Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de Bono conjug., cap. 16, in princ., *quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus: quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

— Sed contra est quod dicitur Tob. 4, 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire* (1). Crimen au-

---

ART. 2.—Quamvis Nicolaitarum, Gnosticorum et aliquorum gentilium fuerit olim opinio (quam et græcis quidam tribuunt) simplicem fornicationem esse licitam: quamvis item nonnulli christiani parum christiane sapientes, rem hanc velut dubiam disputent, neque hæreticum opinentur futurum illum, qui cum gentilibus et græcis senserit, nihilominus, absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex est peccatum mortale. Quæ responsio ad fidem pertinet definitam contra Beguardos et Beguigas. Durandus docuit singularem errorem (in 4, dist. 33, quæst. 2, n. 10), scilicet fornicationem jure naturæ non esse nisi culpam venialem; quod autem sit mortalis, hoc habere a lege positiva. Caramuelus tandem, docuit propositionem damnatam ab Innoc. XI, quæ habetur infra.—Fornicatio secundum quod accipitur pro determinata specie luxuriæ, definitur: « Concubitus soluti, cum soluta corrupta ». Aliquando tamen minus proprie sumitur pro quovis illicito concubitu. — Ad fornicationem referuntur concubinatus et meretricium, quæ per se speciem peccati non mutant.

S. Script. — Exod. 20, 17; Deuter. 22, 21; Prov. 23, 27, et 29, 3, et 31, 3; Eccli. 9, 4 etc, et 19, 3, et 42, 12; Job. 31, 12; Jerem. 5, 7; Os. 4, 14; 1 Corint, 6, 9 etc; Coloss. 3, 5; Hebr. 13, 14; Matth. 5, 28; Rom. 1; Ephes. 5; Galat 5; Apoc. 21.

Definit. Eccles.—Clem. V, in Concil. Vienn.; damnatio errorum, Beguardorum etc. 7. Quod mulieris osculum cum ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cum ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens. — *Proposit. damn. ab Innocent. XI, 2 Mart.* 1679: 48. Tam clarum videtur, fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.—*Prop. damn. ab Alexand. VII* (1665): 25. Qui habuit copulam cum soluta, satisfacit præcepto confessionis dicens, commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam. *Concil. Trident. hæc habet specialiter circa concubinatum.* *sess. 24 de reformat., cap. 8: Concubinatus pœnis gravissimis punitur.* — Grave peccatum est, homines solutos concubinas habere; gravissimum vero, et in hujus magni Sacramenti singularem contemptum admissum, uxoratos quoque in hoc damnationis statu vivere, ac audere eas quandoque domi, etiam cum uxoribus, alere et retinere. Quare, ut huic tanto malo sancta Synodus opportunis remediis provideat, statuit hujusmodi concubinarios, tam solutos quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis et conditionis existant, si, postquam ab Ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, seque ab earum consuetudine non sejunxerint, excommunicatione feriendos esse; a qua non absolvantur, donec reipsa admonitioni factæ paruerint. Quod si in concubinatu per annum, censuris neglectis, permanserint; contra eos ab Ordinario severe pro qualitate criminis procedatur. Mulieres, sive conjugatæ, sive solutæ, quæ cum adulteris seu concubinariis publice vivunt, si ter admonitæ non paruerint, ab Ordinariis locorum, nullo etiam requirente, ex officio graviter pro modo culpæ puniantur; et extra oppidum, vel diocesim, si id eisdem Ordinariis videbitur, invocato, si opus fuerit, brachio sæculari, ejiciantur: aliis pœnis contra adulteros et concubinarios inflictis in suo robore permanentibus.

(1) Vulgata: *Scribe ad eos ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum, et fornicatione, et suffocatis, et sanguine.* Infra autem, versu 29, habetur textus prout jacet in art.

(2) Vulgata: ... *et fac tibi...*

(1) Vulgata: *Attende tibi, fili mi, ab omni...*

tem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum ad Gal. 5, 21, ubi præmissa fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, in Decretis dicitur, 22, quæst. 1, cap. *Prædicandum : Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, et de fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de cæteris criminalibus vitiis.* Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

RESPONDEO dicendum quod **absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale**, non obstante quod Deut. 23, super illud : *Non erit meretrix*, etc., dicit Glossa (ord. Augustini, lib. de QQ. in Deut., quæst. 37) : *Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudo.* Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam, unam, vel plures, sicut patet in omnibus avibus : secus autem est in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus ; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instituendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu; sed oportet quod sit maris ad determinatam fœminam: cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ matrimonium vocatur : et ideo dicitur esse de jure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 90, art. 2, consequens est quod ista conjunctio maris ad fœminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte hujus operis dicetur (quam non absolvit ; vid. Supplem., quæst. 1 et seq., et 4 Sent., dist. 26, et seq.), cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ : et ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione, quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis ; Judæi, autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est, 1-2, quæst. 103, art. 4, ad 3.

Ad secundum dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis : sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ, ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit 3 Confess., cap. 8, a princ. : *Cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est;* et postea subdit : *Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur ; ita Deus omnibus.*

Ad tertium dicendum quod Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit (non complevit ; vid. 4 Sent.), cum de matrimonio agetur. Judam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc

quod repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est in corp. art., dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod convenit proli nascituræ.

Ad quintum dicendum quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur a perditione æterna, in quantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc ut gratiam consequatur, per quam pœniteat, et in quantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso; non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari; et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; et ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur: minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS III

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum.

Mal. quæst. 1, art. 1, ad 3, et quæst. 2, art. 10, corp., et quæst. 15, art. 2, ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius quanto ex majori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim in glossa (interl. implicite sup. illud: *Melius est nubere*), 1 ad Corinth. 7, quod *ardor libidinis est maximus in luxuria.* Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tanto aliquis magis peccat quanto in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut gravius peccat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur 1 Corinth. 6, 18, *qui fornicatur, in corpus suum peccat,* quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, quanto aliquod bonum est majus, tanto peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis art. præc.; est etiam contra Christum, secundum illud 1 ad Corinth. 6, 15: *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

— Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. lib. 33, Moral., cap. 11, parum ante med.), quod *peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia.*

RESPONDEO dicendum quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo *secundum se;* alio modo *secundum accidens.* — Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo **est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora,** sicut est furtum et alia hujusmodi; — **minus est autem peccatis quæ sunt directe contra Deum et peccato quod est contra vitam hominis jam nati,** sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum quod libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex majori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in lib. de Agone christiano (id habetur expresse serm. 250, de Temp. cap. 2, ante med.), quod *inter omnia Christianorum certamina duriora sunt prœlia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria.* Et Isidorus dicit in lib. 2, de summo Bono, cap. 39, circ. fin., quod *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud,* quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

Ad secundum dicendum quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, in quantum scilicet indebite resolvit illud et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit gravissimum peccatum, quia ratio in homine prævalet corpori: unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, in quantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quam qui est potentia homo, et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriæ species, tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ: et ideo etiam peccata quæ sunt

---

ART. 3. — *Ad 2m*, observa libidinem sive concupiscentiam aggravare peccatum, quatenus facit actum esse magis voluntarium: quod est quando libido seu concupiscentia importat motum et inclinationem voluntatis. Quando autem libido seu concupiscentia significat passionem virtutis concupiscibilis, tunc si ea præcedat judicium rationis et motum voluntatis, aliquoties peccatum diminuit (Sylvius). — Cfr. 1-2, quæst. 73, art. 6, ad 2 et hic quæst. 150, art. 4, ad 3, et quæst. 162, art. 6, ad 1.

contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud 1 ad Corinth. 6, 17 : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

Articulus IV

Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale.

1-2, quæst. 74, art. 10 ; et Ver. quæst. 15, art. 4, corp. ; et Mal. quæst. 15, art. 2, ad 18 ; et Eph. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Ephes. 5, 3, dicit : *Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*, subdit autem, *aut turpitudo*, Glossa (interlin. vetus Ms.) ut in osculis et amplexibus ; *aut stultiloquium*, ut blanda verba : *aut scurrilitas*, quæ a stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas : postea autem subdit : *Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei.* Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus, et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

— Sed contra, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. 5, 28 : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo.* Ergo multo magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de Virginitate, lib. 1, epist. 11, circa med., dicit : *Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur !* Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter : — uno modo secundum speciem suam : et hoc modo **osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale** : possunt enim hæc absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. — Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa ; sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra, 1-2, quæst. 74, art. 7 et 8, quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliæ luxuriæ species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia ; et sic solum dicuntur libidinosa. Unde **hujusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.**

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti ; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

Articulus V

Utrum pollutio nocturna sit peccatum.

3 Part., quæst. 80, art. 7, corp.; et 4 Sent., dist. 8, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, ad 1, et quæst. 2, per tot.; et Opusc. 64, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri ; sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur 3 Reg. 3, et 3 Paral. 1. Ergo in dormien-

---

Art. 4. — *Alexander VII damnavit seq. prop. 18 mart.* 1666 : 40. Est probabilis opinio, quæ dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensualem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.

Art. 5. — Nocturnam pollutionem vocat, quæ homini accidit inter dormiendum, eo quod somnus communiter capiatur nocte. De pollutione vero quæ procuratur a vigilantibus, sive nocturno, sive diurno tempore, nihil isto art. dicitur, sed infra, art. 11.

do potest aliquis demereri : et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare : et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo, et increpatur, secundum illud Job, 33, 15 : *Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines* (1), *tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare : et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 12 super Gen. ad litter., cap. 15, in med. : *Ipsa phantasia quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur sine dubio cogitatum est.*

RESPONDEO dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari : — Uno modo secundum se, et hoc modo non habet rationem peccati; omne enim peccatum dependet ex judicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum judicio rationis reprimi potest : et ideo, sublato judicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 84, art. 8. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. — Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quæ potest esse triplex :— *Una* quidem corporalis ; cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti ; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (puta cum causata est ex superfluitate cibi vel potus), tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa.

Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus (1) ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., a med., quod *in quantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet;* et Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 15, ad fin., quod *propter bonam animæ affectionem quædam ejus merita etiam in somnis clarent.* Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit quod, præcedente cogitatione carnalium actuum, etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio ; et tunc non habet rationem culpæ nec in se, nec in sua causa.

Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones : unde et in sero cantatur.

Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora.

Quandoque vero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis ; sicut in Collationibus Patrum, collat. 22, cap. 6, legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod **nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.**

Ad primum ergo dicendum quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo ; sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit 12, super Gen. ad litt., cap. 25, in fin.

Ad secundum dicendum quod secundum quod

(1) Vulgata :... *Quando irruit sopor super homines.*

(1) Nicol., *tactibus.*

vires sensitivæ interiores magis vel minus opprimuntur a somno propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere, ut in prima parte dictum est, quæst. 84, art. 8. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni vel mali.

ARTICULUS VI

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ.

Sup., art. 1, corp.; et 4 Sent., dist. 41, art. 4, et 2 corp.; et Mal. quæst. 15, art. 3, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis 36, quæst. 1 (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*). Sed hoc potest esse soluti cum soluta ; quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ a fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 4, inter princ. et med.) : *Nemo sibi blandiatur de legibus hominum : omne stuprum adulterium est.* Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit injuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

— Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum quod ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 4. In virgine autem sub custodia patris existente quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur : tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nulla pactione conjugali præcedente, et impeditur a legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur, ne signaculum virginitatis amitteret : tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. 42, 11 : *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideo manifestum est quod **stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.**

Ad primum ergo dicendum quod quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimonii, non tamen est soluta patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam interl., 2 ad Cor. 12, super illud : *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione*, etc.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere præter uxorem : quod patet ex hoc quod subdit : *Nec viro licet quod mulieri non licet.* Et hoc modo etiam accipitur Num. 5, 13, ubi dicitur : *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro*, etc.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ a delectabili non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam : unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit : et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. 22, 16 : *Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam dor-*

ART. 6. — *Stuprum* generaliter sumitur pro omni illicito concubitu, sed specialiter pro illicito concubitu cum virgine. Quidam requirunt ad rationem stupri, prout est species distincta luxuriæ, quod iste concubitus sit violentus, ita ut si virgo consentiat, non sit proprie stuprum neque species distincta a fornicatione. Ita Soto, in 4, dist. 18, quæst. 2, art. 4, Navarrus, Sanchez, Lessius, Malderus et plures alii recentiores : Unde stuprum definiunt « quod sit violenta virginis defloratio. » S. Thomas vero, Gratianum et Magistrum secutus, et cum eo antiquiores theologi, S. Bonavent. S. Antonin., Angelus, Sylvester, Fumus, Navarrus, Cajetanus, Toletus, Bannes, Azor, Bonacina, Sylvius, et alii plures tenent oppositum, atque docent ad rationem stupri, quatenus est species distincta luxuriæ, sufficere congressum cum virgine, sive adsit violentia, sive non. Unde definiunt stuprum : « Illicita virginis defloratio (Billuart). »

mieritque cum ea, dotabit eam, et habebit (1) *uxorem.* Si autem *pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt.* Aliam vero injuriam facit patri puellæ : unde et ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut. 22, 28 : *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem : et quia humiliavit illam* (2), *non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ;* et hoc ideo ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit in lib. QQ. in Deuteron., quæst. 34.

Articulus VII

Utrum raptus sit species luxuriæ distincta a stupro.

Sup., art. 1, corp.; et 4 Sent., dist. 41, art. 4, quæst. 1, corp., fin., et quæst. 2, corp., et ad 6; et Mal. quæst. 15, art. 3, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod raptus non sit species luxuriæ distincta a stupro. Dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap. 26, ante med., quod *stuprum, id est, raptus, proprie est illicitus coitus a corrumpendo dictus : unde et qui raptu potitur, stupro fruitur.* Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriæ a stupro distincta.

2. Præterea, raptus videtur quamdam violentiam importare : dicitur enim in Decretis 36 quæst. 1 (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*) quod *raptus committitur, cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur.* Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur : dicitur enim 1 ad Corinth. 7, 3 : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* Sed raptus impedit matrimonium sequens : dicitur enim in concilio Meldensi : (habetur cap. *Placuit*, 36, quæst. 2) : *Placuit ut hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint.* Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

— Sed contra est quod *raptus est illicitus coitus,* ut Isidorus dicit lib. 5 Etym., cap. 26, ante med. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

Respondeo dicendum quod **raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ : et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu.** Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia et raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum, et violenter corrumpitur; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali : qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro; puta si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus papa dicit in epist. 5 ad Cæsarium, cap. 4, tom. 4. Concil. (et habetur cap. *Raptores,* 36, quæst. 2) : *Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur.* Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ (1).

Ad tertium dicendum quod aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et

---

Art. 7. — *Ad* 3. S. Thomas ait raptum non dirimere matrimonium contractum, sed solum impedire contrahendum; quæ verba sunt secundum jura vetera intelligenda, sed non secundum nova, quæ diu post ejus tempora fuerunt constituta. Sic enim habetur in Concil. Trident., *sess.* 24, *de Reformatione matrimonii, cap.* 6. *In raptores animadvertitur.* Decernit sancta Synodus inter raptorem et raptam, quamdiu ipsa in potestate raptoris manserit, nullum posse consistere matrimonium. Quod si rapta a raptore separata, et in loco tuto et libero constituta, illum in virum habere consenserit, eam raptor in uxorem habeat; et nihilominus raptor ipse, ac omnes illi consilium, auxilium et favorem præbentes, sint ipso jure excommunicati, ac perpetuo infames, omniumque dignitatum incapaces; et si Clerici fuerint, de proprio gradu decidant. Teneatur præterea raptor mulierem raptam, sive eam uxorem duxerit, sive non duxerit, decenter arbitrio judicis dotare.

(1) Vulgata :... *et habebit eam uxorem.*

(2) Vulgata :... *uxorem, quia humiliavit illam : non poterit...*

(1) Ita Theologi, Nicolaius, et edit. Patav. Mss., *pericula, se injicere.* — Edit. Rom., *periculo se immittere.* — Theologi tamen legendum forte conjectant, *periculo se injicere violentiam inferendo.*

aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent; illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primo restituendæ sunt patris potestati; et tunc de voluntate parentum licite possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur : tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus (habetur cap. *Tria*, 36, quæst, 2, sed in Hieronymo non occurrit) contrarium dicit : *Tria*, inquit, *conjugia legitima in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro, et illi per vim copulata, si voluerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiæ ejus. Tertium autem est, quando aufertur ei, et traditur alteri de voluntate patris.* Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maxime per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa : et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius papa dicit (habetur cap. *Lex*, 36, quæst. 1) : *Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.*

Articulus VIII

Utrum adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

4 Sent., dist. 41, art. 4, quæst. 2, corp.; et Mal. quæst. 15, art. 3, corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super Exodum (ord. sup. illud cap. 20, *Non Mœchaberis* : et est Aug. in lib. QQ. sup. Exod. quæst. 71, a med.). Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib. 1 cont. Jovin., prope fin. (et habetur cap. *Origo*, 32, quæst. 4) : *Nihil interest, ex qua causa quis insaniat : unde Sixtus Pythagoricus in sententiis, Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem*, et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

— Sed contra est quod Leo papa dicit (id habetur Aug. lib. de Bono conjug., cap. 4. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, 32, quæst. 5) quod *adulterium committitur, cum vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur.* Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum, aliquis delinquit : — primo quidem in quantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; — alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. 23, 32 : *Omnis mulier relinquens virum suum...*, peccabit. *Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet præcipitur : *Non mœchaberis, et secundo in virum suum deliquit*, ex quo facit contra certitudinem prolis ejus; *tertio in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus; alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod **adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.**

Ad primum ergo dicendum quod si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari vel ex parte sua; et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit : vel ex parte mulieris ad quam accedit; et sic quandoque est adulterium, puta cum conjugatus

---

Art. 8. — *Adulterium*, sicut ipsum nomen sonat, est accessio ad alienum thorum; communiter definitur : « thori alieni violatio ».

S. Script. — Levit. 20, 10; Deuter. 22, 22; Job. 24, 15; Tob. 32; Eccli. 33; Prov. 6, 32, et 18, 22, et 30, 20; Is. 57; Jerem. 7, 9; Matth. 15, 19; Marc. 7, 21, et 10, 11; Joan. 8, 3 e.c.; 1 Corint. 6, 9; Rom. 7, 3, et 13, 9.

Definit. Eccl. — Proposit. Damn. ab Innoc. XI, Mart. 1679 : 50. Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum. — *Vide supra, art. 2, concil. Trident., de concubinatu.*

accedit ad uxorem alterius : quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra, art. 1 huj. quæst., quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est, art. 2 hujus quæst. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet, ideo aliqualiter potest adulter nominari, et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum quod uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata ; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri : et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte (quam non absolvit ; vid. 4, dist. 41), cum de matrimonio tractabitur.

Articulus IX

Utrum incestus sit determinata species luxuriæ.

Sup., art. 1, corp. ; et 4 Sent., dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 2, corp. ; et Mal. quæst. 15, art. 3, corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in Decretis dicitur 36, quæst. 1 (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*), quod *incestus est consanguinearum vel affinium abusus*. Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundum se deforme ; alias nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

— Sed contra est quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum, vel affinium, ut dictum est, in arg. 2, et art. 1 huj. quæst. Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, art. 1 et 6 huj. quæst., ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum : in usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione : — *Primo* quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt ; in tantum quod apud antiquos, ut Maximus Valerius refert, lib 2, cap. 1, n. 7, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta, quæst. 142, art. 4, et quæst. 151, art. 4, quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria : unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit. 18, 7, ubi dicitur : *Mater tua est : non revelabis turpitudinem ejus*. Et idem postea dicitur in aliis. — *Secunda* ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis ; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse quas necesse est simul commorari. — *Tertia* ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum, Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Inde Augustinus dicit 15 de Civitate Dei, cap. 16, circa princ. : *Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos.* — Addit autem Aristoteles *quartam* rationem in 2 Polit., cap. 2, circa med., puta cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris et maximum libidinis incentivum ; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod **incestus est determinata luxuriæ species**.

Ad primum ergo dicendum quod abusus conjunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum

---

Art. 9. — Incestus est « concubitus cum consanguinea vel affine intra gradus prohibitos ». — Nota quod hic *ad* 2, S. Thomas censet, incestum inter consanguineos et affines non differre specie. Contradicunt autem Lessius, et quidam alii dicentes incestum consanguinitatis, specie differe ab incestu affinitatis ; et insuper Navarrus et Valentia, qui ulterius volunt incestus in diversis gradibus consanguinitatis inter se specie differre, sicut et incestus in diversis gradibus affinitatis (Billuart).

est in corp. art. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur *incestus*.

Ad secundum dicendum quod persona affinis conjungitur aliqui propter personam consanguinitate conjunctam : et ideo quia unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Ad tertium dicendum quod in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi ; sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio : nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit in 9 de Animal., cap. 47, quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero personæ quæ non conjunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam ; sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam, quia, ut dictum est art. 2 huj. quæst., usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit in 15 de Civitate Dei, cap, 16, circa princ., *commixtio sororum et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.*

ARTICULUS X

Utrum sacrilegium possit esse species luxuriæ.

Sup., art. 1, ad 3 ; et 4 Sent., dist 41, quæst 1, art. 4, quæst. 2, ad 7.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 1. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in Decret. 36, quæst. 1 (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*), sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quod non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxariæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 15 de Civ. Dei, cap. 17, a med., quod *si iniquum est aviditate posssidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concubendi subvertere limitem morum ?* Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est (implic. quæst 99, 1, et art. 2, ad 2, et 1-2, quæst. 18, art. 7), actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius ; sicut furtum quod propter adulterium committitur transit in specimen adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum in lib. de Virginitate, cap. 8. Unde manifestum est quod etiam **luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii, et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.**

Ad primum ergo dicendum quod luxuria, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse spcies irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum quod ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona conjuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, in quantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii. In quantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum ; et si violentia inferatur erit spiritualis raptus ; qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit, lib. *Si quis*. cap. de Episcop. et Cleric. : *Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.*

Ad tertium dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata (1), quæ concupiscitur ad concubitum ; et sic pertinet ad luxuriam : vel quæ concupiscitur ad possidendum ; et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium ; puta si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ, vel si gulose cibum sacrum assumat,

ART. 10. — Agitur hic de sacrilegio, non generaliter, prout opponitur virtuti religionis, sed determinate, prout reperitur in materia luxuriæ, atque ita sacrilegium idem valet ac si diceretur luxuria sacrilega, et definiri potest : « esse peccatum quo res aut persona sacra violatur per actum venereum » (Sylvius).

(1) Ita passim. — Cod. Alcan., *sacra*.

sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

Articulus XI

Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ.

4 Sent., dist. 11, quæst. 1, art. 4, quæst. 2.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriæ, quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ, art. 1 huj. quæst., nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Prætera, luxuria opponitur virtuti : et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic. cap. 5. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis, quæst. præc., art. 1. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

— Sed contra est quod 2 Cor. 12, connumera-

Art. 11. — Inter hæc peccata contra naturam, numerari potest *Onanismus* scilicet luxuriæ peccatum, quo vir post incæptam copulam, semen extra vas effundit, ut generationem impediat. Nomen suum sortitur ab *Onan* qui hoc nefandum crimen commisit. « Deus autem ipsum percussit, quod rem detestabilem faceret (Genes. 38, 9 etc.). »

Definit. Eccles. — Propesit. damn. ab Alexand. VII, 24 sept. 1665 : Mollities, sodomia et bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ; ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem. — *Proposit. damn. ab Innoc. XI, Mart.* 1679 : 49. Mollities jure naturæ prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali. — *de Onanismo. — Decisiones S. Congregationum.* Episcopus N, humillime supplicat pro hujus dubii solutione : 1° An possit absolvi mulier, quæ pateretur equidem virum, si recte ageret in copula conjugali, vehementer autem desiderat, ut se retrahat vir, quia mulier illa prolem habere formidat : 2° An possit absolvi mulier, quæ in copula conjugali, posset suis blanditiis obtinere a viro, quod non se retraheret, quia illa copula sibi displicet. S. Pœnitentiaria perpensis dubiis a Ven. in Christo Patre, Episcopo N. propositis, respondit Negative. Datum Romæ, in S. Pœnitentiaria, die 27 Maii 1847. — Quæritur a Sede Apostolica, qua nota theologica dignæ sunt tres propositiones sequentes, nimirum : 1° Ob rationes honestas conjugibus uti licet matrimonio eo modo quo usus est Onan. 2°. Probabile est istum matrimonii usum non esse prohibitum de jure naturali. 3°. Nunquam expedit interrogare de hac materia, utriusque sexus conjuges, etiamsi prudenter timeatur, ne conjuges, sive vir, sive uxor, abutantur matrimonio. Resp. S. Congregat. Inquisit. die 21 Maii, 1851 : Ad 1m : Propositionem esse scandalosam, erroneam, et juri naturali matrimonii contrariam. Ad 2m : Propositionem esse scandalosam, erroneam, et alias implicite damnatam ab Innocent. XI, propositione 49. Ad 3m : Propositionem prout jacet esse falsam, nimis laxam, et in praxi periculosam. — Beatissime Pater, Episcopus Cenomanensis in Galliis... humillime repræsentat : Fere omnes juniores sponsi numerosiorem prolem habere nolunt et tamen ab actu conjugali abstinere moraliter nequeunt. A confessario interrogati circa modum quo juribus matrimonii utuntur, graviter communius offendi solent; et moniti nec ab actu conjugali temperant, nec ad nimiam prolis multiplicationem determinari queunt. Tunc adversus confessarios mussitantes, sacramenta pœnitentiæ et eucharistiæ derelinquunt, malum præbent exemplum liberis, famulis, aliisque Christi fidelibus; lugendum inde oritur religionis detrimentum. Numerus eorum qui ad sacrum pœnitentiæ tribunal accedunt, multis in locis, ab anno in annum decrescit, præsertim ob hanc causam, fatentibus plerisque parochis pietate, scientia et experientia magis conspicuis. Quomodo ergo olim agebant confessarii? aiunt multi. Non plures quam hodie communiter nascebantur liberi ex singulis matrimoniis, conjuges non erant castiores, et nihilominus præceptis annuæ confessionis et communionis paschalis non deerant. Omnes admittunt infidelitatem erga compartem, et abortus attentationem, maximum esse peccatum. At vix, ac ne vix quidem persuaderi possunt se teneri sub peccato mortali aut perfectam in matrimonio servare castitatem, aut incurrere periculum innumeram generandi prolem. Præfatus Cenomanensis Episcopus, ingentia hinc obventura esse mala prævidens, et anxietate turbatus, a Beatitudine Vestra sollicite exquirit : 1°. An conjuges qui matrimonio eo utuntur modo ut conceptionem præcaveant, actum per se moraliter malum exerceant ? 2°. Si actus habendus sit ut moraliter malus, an conjuges de illo se non accusantes considerari possint tanquam in ea constituti bona fide quæ eos a gravi culpa excuset ? 3°. An probanda sit agendi ratio confessariorum, qui ne conjugatos offendant, illos circa modum quo juribus matrimonii utuntur non interrogant? Responsio. S. Pœnitentiaria mature perpensis quæstionibus propositis, ad 1m respondet : cum tota actus deordinatio ex viri malitia procedat, qui loco consummandi, retrahit se et extra vas effundit; ideo, si mulier post debitas admonitiones nihil proficiat, vir autem instet minando verbera aut mortem, poterit ipsa, ut probati theologi docent, citra peccatum, simpliciter permittere, idque ex gravi causa, quæ eam excuset; quoniam caritas, qua illud impedire tenetur, cum tanto incommodo non obligat. Ad 2m autem et 3m respondet : Quod præfatus confessarius revocet in mentem adagium illud « sancta sancte esse tractanda »; atque etiam verba perpendat S. Alphonsi de Ligorio, viri docti et harum rerum peritissimi, qui (in Praxi Confessariorum, § 4, n. 41) inquit : circa autem peccata conjugum respectu ad debitum conjugale, ordinarie loquendo confessarius non tenetur, nec decet interrogare, nisi uxores an illud reddiderint, modestiori modo quo possit. De aliis taceat, nisi interrogatus fuerit. Necnon alios probatos auctores, consulere non omittat. Datum Romæ a S. Pœnitentiaria die 8 junii 1842. — Quæsitum. Bertha virum habet, quem constanti experientia cognoscit esse onanistam. In vanum omnia tentavit media, ut illum a tam nefando crimine retraheret. Quinimo gravissima aut saltem gravia mala ei imminent nunc probabiliter, ita ut vel hæc mala incurrere debeat vel fugere e domo mariti, nisi permittat saltem aliquando abusum matrimonii, etc. Responsio. Cum in proposito casu, mulier a sua quidem parte, nihil contra naturam agat detque operam rei licitæ, tota autem actus inordinatio ex viri malitia procedat, qui, loco consummandi retrahit se, et extra vas effundit; ide que si mulier post debitas admonitiones, nihil proficiat, vir autem instet, minando verbera, aut mortem, aut alia gravissima mala, poterit ipsa (ut probati theologi docent) citra peccatum permissive se habere ; cum in his rerum adjunctis, ipsa viri sui peccatum simpliciter permittat, idque ex gravi causa quæ eam excusat; quoniam caritas, qua illud impedire tenetur, cum tanto incommodo non obligat.

tur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur : *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione, et impudicitia*, ubi dicit Glossa (interl.) *Immunditia*, id est, luxuria contra naturam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 6 et 9 huj. quæst., ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter : uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ ; quod est commune in omni vitio luxuriæ ; alio modo, quia etiam super hoc **repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ speciei, quod dicitur vitium contra naturam**. Quod quidem potest pluribus modis contingere : — Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant. — Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. — Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, ut Apostolus dicit ad Rom. 1, quod dicitur *Sodomiticum vitium*. — Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ ; et ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum quod bestialitas differt a malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quedam excessum circa eamdem materiam : et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII

Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

Inf., quæst. 170, art. 3, ad 2 ; et 1-2, quæst. 73, art. 7, corp. ; et 4 Sent., dist. 41, quæst. 1, art. 4, quæst. 3, corp. fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1 Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi, adulterium, et stuprum, et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in injuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quæ polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto sit gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc videtur esse maxime secundum naturam ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundum hoc immunditia esset gravissum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de adult. Conjugiis (habetur in lib. de Bono conjug., cap. 9 et 11, et habetur cap. *Adulterii*, 32 quæst. 7) quod *omnium horum vitiorum*, scilicet quæ ad luxuriam pertinent, *pessimum est quod contra naturam fit*.

RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundum naturam : nam ratio, præsuppositis his quæ sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo **in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereorum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum.**

Post quod est incestus, qui, sicut dictum est art. 9 huj. quæst. est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. — Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius

Et ideo **fornicatio simplex, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ.** — Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta ad usum generationis quam ad solam custodiam. Et ideo **adulterium est gravius quam stuprum** : et utrumque aggravatur per violentiam. — Propter quod **raptus virginis est gravius quam stuprum : et raptus uxoris quam adulterium. — Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii,** ut supra dictum est, art. 10 huj. quæst., ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit in lib. 3 de Confess., cap. 8, circa princip. : *Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt ; qualia Sodomitarum fuerunt : quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.*

Ad secundum dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est in solut. præc., et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quam quilibet ordo superadditus.

Ad tertium dicendum quod unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt graviora.

Ad quartum dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum *bestialitatis*, quia non servatur debita species. Unde super illud Gen. 37 : *Accusavit fratres suos crimine pessimo*, dicit Glossa interl. quod *cum pecoribus miscebantur*. Post hoc autem est *vitium Sodomiticum*, cum ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi, magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QUÆSTIO CLV

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, ET PRIMO DE CONTINENTIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ : — et primo de continentia ; — secundo de clementia ; — tertio de modestia.

Circa primum considerandum est de continentia — et de incontinentia.

Circa continentiam quæruntur quatuor : 1° utrum continentia sit virtus ; 2° quæ sit materia ejus ; 3° quod sit ejus subjectum ; 4° de comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum continentia sit virtus.

1-2, quæst. 85, art. 3, ad 2 ; et 3 Part., quæst. 7, art. 2, ad 3 ; et Ve. quæst. 14, art. 1, corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in 7 Ethic., cap. 1, in princ., et cap. 9. Ergo continentia non est virtus.

QUÆSTIO 155. — *Continere* juxta vocis etymon, significat idem quod simul tenere, seu perfecte tenere et intra se complecti. Et sic usurpari solet ut valeat idem quod esse compotem, v. g. Sapient. 8 : « Ut scivi quoniam aliter non possem esse continens (hoc est compos sapientiæ) nisi Deus det, » et Eccles. 6 et ibid. 15. Ponitur etiam pro gubernare et dominari, v. g. Sap. 6, et ibid. 10. Tandem significat idem quod conservare v. g. Sap. 1. — Sed præter has significationes, alia est moralis, secundum quam continentia dicitur, quando homo seipsum sive animum et voluntatem suam continet seu cohibet ac coercet, ne ad illicita diffluat, quæ significatio est huic loco propria et habet quatuor gradus. 1° Continentia sumitur generalissime pro abstinentia a rebus illicitis (art. 4, ad 1). 2° Minus generaliter accipitur, ut continere significet idem quod resistere quibuscumque pravis illis concupiscentiis, quæ præsentes sunt ac vehementes. Hic, art. 1 corp. in 2ª concl., et 3 part. quæst. 7, art. 2 ad 3. 3° Strictius sumitur pro virtute qua resistitur iis illicitis concupiscentiis, quæ omnium difficilime superantur, cum sint consentaneæ inclinationi naturæ : eæ sunt concupiscentiæ delectationum cibi et potus, ac rerum venerearum : art. 2 in fine corp. et ad 2. 4° Strictissime sumitur continentia pro ea virtute qua quispiam abstinet ab omnibus delectationibus venereis, etiam illis quæ possent esse licitæ : art. 1, corp. Cfr. Sylvius). — Nota circa præsentem quæst. et sequentes, quod hic agitur de partibus potentialibus temperantiæ, et in memoriam tuam revoca, quod partes potentiales alicujus virtutis dicuntur, quæ ejus modum imitantur in quibusdam materiis secundariis.

ART. 1. — Ex his quæ habentur in hoc art. et in nota præcedenti, erui potest ista conclusio : Continentia est virtus, ita tamen ut quanto strictius accipitur, tanto est major ac perfectior virtus. — Nota quod non est eadem absolute ratio de continentia perfecta et de virginitate, **cum etiam ad viduitatem, licet secundario, extendatur.**

2. Præterea, nullus utendo virtute peccat, quia, secundum Augustinum in lib. 2 de lib. Arbitr., cap. 18 et 19, *virtus est qua nemo male utitur.* Sed aliquis continendo potest peccare; puta si desideret aliquid bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis: dicit enim Glossa (interl. sup. illud: *Fides, modestia*, etc.), Gal. 5, quod per continentia aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

— Sed contra, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi: dicit enim Andronicus quod *continentia est habitus invictus a delectatione.* Ergo continentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod nomen continentiæ dupliciter sumitur a diversis. **Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet;** unde et Apostolus, ad Galat. 5, continentiam castitati conjungit. **Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas.** Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem, quæst. 152, art. 3.

Alii vero dicunt **continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt:** et hoc modo accipit Philosophus continentiam in 7 Ethic. Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum, collat. 12, cap. 10 et 11. **Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis,** in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur; **non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis,** secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. ult. quod *continentia non est virtus, sed quædam mixta*, in quantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit a virtute. — **Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quo tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus vere continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta, abstinens a concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens a concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS II

Utrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 46, circa princ.: *Generale decorum ita est ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem.* Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, nomen continentiæ ex hoc sumitur quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est art. præc. Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiæ delectabilium tactus; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit, lib. 1 de Ira, cap. 1. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, Tullius dicit in 2 Rhetor. (seu de Invent., aliquant. ante fin.), quod *continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur.* Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud 1 ad Timoth. ult. 10: *Radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Præterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactus.

5. Præterea, inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5. Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4, quod *continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia*. Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est, quæst 141, art. 4. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

RESPONDEO dicendum quod nomen continentiæ refrenationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo ; non autem proprie est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est, quæst. 123, art. 3 et 4.

Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (elicitur ex quæst. 26, art. 3, 7 et 8). Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ ; quæ præcipue inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo **continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacumque materia ; proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari ; ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus : communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia : et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiæ.

Ad secundum dicendum quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum ; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et hujusmodi, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4, a princ., videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiæ, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid ; vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum : et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum quod continentia est bonum rationis humanæ : et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 5, a med., quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid (1).

ARTICULUS III

Utrum subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis.

Sup., quæst. 53, art. 5, ad 3 ; et 1-2, quæst. 58, art. 3, ad 2 ; et 3 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 4, quæstiunc. 2 ; et 7 Ethic., lect. 10, col. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est art. præc., sunt concupiscentiæ delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem : dicit enim Andronicus quod *incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali*. Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis ; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate ; nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est art.

---

(1) Forte huic communiori lectioni addendum, *vel incontinens*. — Nicolaius pro, *sive sequatur*, etc... habet, *et non sequatur concupiscentiam, non dicetur*, etc.

præc., ad 2. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

— Sed contra, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis : habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 9, circ. fin. Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

Respondeo dicendum quod omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre a dispositione quam habet, dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod **continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto.**

Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam ; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem ; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo **oportet quod continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio : et hæc est voluntas,** ut supra habitum est, 1-2, quæst. 13, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione ; in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili ; quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere : et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

Articulus IV

Utrum continentia sit melior quam temperantia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. 26, 20 : *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ.* Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea, quanto aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium : dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 5 : *Non coronabitur* (1), *nisi qui legitime certaverit :* magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet, art. præc., in corp., et ad 1. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent. aliquant. ante fin., et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiæ sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., nomen continentiæ dupliciter accipitur : — Uno modo **secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis ; et sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantia simpliciter dicta,** ut patet in his quæ supra dicta sunt, quæst. 152, art. 5, de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. — Alio modo potest accipi nomen continentiæ, **secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes, et secundum hoc temperantia est multo potior quam continentia,** quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde **continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.**

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi : — Uno modo secun-

---

Art. 4. — *In resp. ad* 2, nota bene, quod magnitudo tentationis, ex dispositione corporis vel divitiarum quæ habentur, et hujusmodi, auget meritum resistentibus. Et propter hoc mulieres, quæ ex naturali complexione magis natæ sunt agi quam agere, magis merentur resistendo passionibus, et similiter divites habentes opportunitates, etc., juxta illud « qui potuit transgredi et non est transgressus ». Sed magnitudo tentationum ex negligentia propriæ custodiæ proveniens, minuit meritum, etiam si resistatur, quia etiam magnitudo peccato fit, quod merito adversatur. Et ideo in littera dicitur quod ratione suæ causæ, minuit meritum (Cajetanus).

(1) Vulgata, *coronatur.*

dum quod accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis,* in genere castitatis ; quia nec etiam fecunditas carnis quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali vel viduali, ut supra dictum est, quæst. 152, art. 4 et 5. — Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis ; et sic dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis*, quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum quod magnitudo concupiscentiæ, seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. — Quandoque enim procedit ex causa corporali : quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii ; et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum ; magnitudo vero auget. — Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum ratione suæ causæ ; magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertineat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI

DE INCONTINENTIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de incontinentia : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus ; 2° utrum incontinentia sit peccatum ; 3° de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam ; 4° quis sit turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam : dicit enim Philosophus in 7 Ethic., cap. 5, ante med., quod *mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes.* Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem : dicit enim Philosophus in 7 Ethic , cap. 7, in fin., quod *maxime acuti, id est, cholerici, et melancholici secundum effrenatam concupiscentiam sunt incontinentes.* Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

— Sed contra est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiæ et incontinentiæ : bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 3 et 6, a med. Ergo incontinentia maxime est ex parte animæ.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ: ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici. Sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola, eo quod durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo insurgant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ : quia non salvatur in eis judicium rationis, quod continens servat, et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit.

Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, non procul a fin. : — Uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur : quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio. — Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit : unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod **incontinentia principaliter ad animam pertinet.**

Ad primum ergo dicendum quod anima humana

ART. I.— Continens dicitur, qui secundum judicium rectæ rationis seipsum continet, adversus impetus pravarum cupiditatum. Hæc est autem vox incontinentis : «Video meliora, proboque ; deteriora sequor ».

est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes : quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus et voluntatis, in quantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret ; etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult., 10 : *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quod Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus judicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericis, vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur ; sicut e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est (in solut. præc.) ; quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut et in mulieribus. Hæc autem accidunt, in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

Articulus II

Utrum incontinentia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinentia non sit peccatum, quia, ut Augustinus dicit in lib. 3 de Lib. Arb., cap. 18, parum a princ., *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8, 21 : *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det* (1). Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens ; dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 10, quod *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit : Vivo ego, jam non ego*, ad Galat. 2. Ergo incontinentia non est peccatum.

— Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis 2 Timoth. 3, 3, ubi dicitur : *Criminatores, incontinentes, immites*, etc. Ergo incontinentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter : — Uno modo **proprie et simpliciter** ; et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia, quæst. præc., art. 2. **Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione**: *uno* modo ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem ; *alio* modo ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, a med., quod *incontinentia vituperatur non solum ut peccatum*, quod scilicet est per recessum a ratione, *sed sicut malitia quædam*, in quantum pravas concupiscentias sequitur. — Alio modo **incontinentia attenditur circa aliquid, proprie** quidem in quantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, **sed non simpliciter** ; puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum hujusmodi, quæ secundum se videntur esse bona : circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est, quæst. præc., art. 2, ad 3. Et **sic incontinentia est peccatum**, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quod non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. — Tertio modo **incontinentia dicitur** esse circa aliquid non proprie, sed **secundum similitudinem** ; puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum : circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem, quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter dicitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. **Et talis in-**

Art. 2. — Litteralis sensus horum verborum Sap. 8 : « Scivi quoniam aliter etc., » quæ allegantur in 1 arg., est iste : Scivi quod non possem esse compos sapientiæ, sive quod sapientiam consequi non possem, nisi Deus eam mihi det. — *Ad* 3 *arg.* S. Thomas addendum putavit tertium genus incontinentiæ penitus improprium, propter quædam verba S. Dionysii Areopagitæ. At codices quibus usus est, sine dubio sunt mendosi. Versio Joannis Saraceni, ita habet : « Paulus magnus, in continentia divini factus amoris », hoc est factus continens et consors divini amoris (Sylvius).

(1) Vulgata : *Et ut scivi*, etc., *adii Dominum.*

continentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Joan. 15, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, a med., *quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.*

Ad secundum dicendum quod in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis, non quidem ex necessitate quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

Articulus III

Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus.

1-2 quæst. 78, art. 3, corp.; et 2 Sent., dist. 43, quæst. 1, art. 4, corp.; et Ver. quæst. 24, art. 10, corp.; et 1 Ethic., lect. 3, col. 4, et lib. 7, lect. 4, col. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Lucæ 12, 47 : *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis* (1), etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, incontinens sciens quam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem ; intemperatus autem judicat ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile : unde et peccata in Spiritum Sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiæ : sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correctionem ; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit ; intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Præterea, quanto aliquis ex majori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex majori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

— Sed contra est quod impœnitentia aggravat omne peccatum : unde Augustinus in lib. de Verb. Dom., serm. 11, cap. 12 et 13, dicit quod *impœnitentia est peccatum in Spiritum Sanctum.* Sed, sicut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7 et 8, in princ., *intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus.* Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

Respondeo dicendum quod peccatum secundum Augustinum, in lib. de duab. Animab., cap. 10 et 11, præcipue in voluntate consistit. *Voluntas enim est qua peccatur, et recte vivitur.* Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito ; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis ; inde est quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione : quod non accidit de intemperato : quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. 2, 14, quod *lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Unde patet quod **intemperatus est multo pejor quam incontinens,** ut etiam Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, ante med.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus et causat eam : et sic quanto est major ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, in quantum causat involuntarium ; alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus ; et talis ignorantia quanto est major, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus sive per passionem, sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente ; — et uno quidem modo quantum ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris ; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisi (φθίση), vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, circa princ. — Alio autem modo est major ignorantia intemperati

(1) Vulgata : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non præparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis.*

quantum ad id quod ignoratur : nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum ; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet judicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, ante med., et cap. 8, in fin., quod *incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium*, scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est, quæst. 142, art. 2. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter duo. — Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis ; quæ se habet sicut principium in demonstrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. — Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur ; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, major est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet in corp. art. Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi quandoque major est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia ; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7 et 8, circa med., quod *magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete*, id est, remisse, *concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis ?*

ARTICULUS IV

Utrum incontinens iræ sit pejor quam incontinens concupiscentiæ.

Inf., quæst. 158, art. 4, corp.; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 25, art. 2, corp.; et 7 Ethic., lect. 6, princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinens iræ sit pejor quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior ; unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, a med. : *Non enim si quis a fortibus et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile.* Sed, sicut Heraclitus dixit, *difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram.* Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quam incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ : iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 6, in princ. Ergo incontinens iræ est pejor quam incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, tantum aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quam incontinentia concupiscentiæ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, quod minus turpis est incontinentia iræ quam incontinentia concupiscentiæ.

RESPONDEO dicendum quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. — Uno modo **ex parte passionis,** ex qua ratio superatur : **et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quam incontinentia iræ,** quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quam motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit in 7 Ethic., loc. cit. : — Primo quidem quia motus iræ participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. — Secundo, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram : unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat : unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. — Tertio, quia ira quærit manifeste operari ; sed concupiscentia quærit latebras et dolose subintrat. — Quarto, quia concupiscens, delectabiliter operatur ; sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus.

Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ **quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens : et sic incontinen-**

tia iræ est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum judicium rationis : et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur.

QUÆSTIO CLVII

DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE. — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est — de clementia, et mansuetudine, — et vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor : 1° utrum clementia et mansuetudo sint idem ; 2° utrum utraque earum sit virtus ; 3° utrum utraque earum sit pars temperantiæ ; 4° de comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem.

Inf., art. 4, ad 3; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæstiunc. 1, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5. Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit *lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis*, ut Seneca dicit in 2 de Clementia, cap. 3, circ. princ., per pœnas autem fiat vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit in 2 Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *clementia est virtus per quam animus temere concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur;* et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, epist. 211, al. 109, inter med. et fin., causatur ab ira, circa quam est mansuetudo et clementia. Ergo videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

— Sed contra est quod secundum prædictam definitionem Senecæ, *clementia est lenitas superioris adversus inferiorem.* Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, ante med., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant : sicut ad justitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem ; et ideo liberalitas concurrit cum justitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat pœnam ; ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva pœnarum ; quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo **mansuetudo, in quantum refrenat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementia : — differunt tamen ab invicem, in quantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem iræ.**

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictæ appetitum ; sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se pœna ejus, sed solum in ordine ad aliud, puta ad justi-

---

ART. 1. — *Clementia* definiri potest « quædam animi temperantia, qua ex affectus dulcedine remittitur aliquid de pœna debita, secundum quod justitiæ ratio patitur. » Dico « remittitur aliquid », quia clementia non importat totalem remissionem pœnæ; et hac parte differt a venia. Huic per excessum opponitur crudelitas, et per defectum nimia lenitas. — *Mansuetudo* definitur « virtus moderatrix irarum » nam iræ imponit modum secundum dictamen rectæ rationis. Vitium mansuetudini oppositum per excessum, est ira seu iracundia; vitium oppositum per defectum non unum aliquod nomen habet, sed vocari potest inirascibilitas, seu iræ vacuitas. — Vides quod clementia non potest esse sine mansuetudine; sed mansuetudo potest esse sine clementia, v. g. in his qui non habent auctoritatem puniendi.

S. Script. — De Mansuetudine : Ps. 36, 11; Prov. 15, 1; Eccli. 3, 19, et 5, 13, et 10, 31; Matth. 5, 4 et 11, 29; Galat. 6, 1; Ephes. 4, 2; 2 Timot. 2, 24; Tit. 3, 2; Jacob. 1, 21; Exempla mansuetudinis : De Joseph. Genes. 50, 20; De Moyse, Num. 12, 3; De Dav. 1 Reg. 24; De Christo, Luc. 15 et Joan. 1, 29 et 8, 11; de Paulo, Act. 20, 31. — *De Clementia* : Prov. 11, 19 et 16, 15 et 20, 28 et 31, 26; 2 Esdr. 9, 17; Jon. 4, 2.

tiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam), et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod *animus concitatus in odium*, scilicet ad gravius puniendum, *per clementiam retinetur*, ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed pœnæ.

Ad tertium dicendum quod mansuetudini, quæ est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ; sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca in 2 de Clementia, cap. 4, quod *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent.* Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

Articulus II

Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus.

Inf., art. 3, corp.; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 2, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt : nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur Matth. 5 inter beatitudines, et inter fructus, ad Galat. 5. Sed virtutes differunt et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non continentur sub virtute. — Sed contra est quod dicit Seneca in 2 de Clementia, cap. 5, in princ. : *Clementiam et mansuetudinem omnes viri boni præstabant.* Sed virtus est proprie quæ pertinet ad bonos viros : nam *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit,* ut dicitur 2 Ethic., cap. 6. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

RESPONDEO dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. ult. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine : nam clementia, diminuendo pœnas, aspicit ad rationem, ut Seneca dicit in 2 de Clementia, cap. 5, a princ. Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 5. Unde manifestum est quod **tam clementia quam mansuetudo est virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo non directe opponitur severitati : nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est art. præc. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum in 4 Ethic., cap. 5, in princ., habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis : eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabuntiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quam ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius (in conjur. Catil., ante med. orat. Cæsar.). Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem quam respicit justitia legalis; sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca, in 2 de Clementia, cap. ult., a med. : *Clementia hoc primum præstat ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet; venia vero debitæ pœnæ remissio est.* Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem; differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur, art. seq., ad 1.

Ad tertium dicendum quod beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum : et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem, et beatitudinem, et fructum.

Articulus III

Utrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.

Sup. quæst. 143, et infra, quæst. 161, art. 4, corp.; et 2 Sent., dist. 44, quæst. 2, art. 5. 1, ad 3; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum

est, art. præc. Hoc autem Philosophus in 5 Ethic., cap. 10, atttibuit epicheiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est, quæst. 120, art. 2. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit in 2 de Clementia cap. 4, circ med. : *Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare.* Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ magis quam temperantiæ.

— Sed contra est quod Seneca dicit in 2 de Clement., cap. 3, circ. princ., quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.* Tullius etiam, lib. 2 de Invent., aliquant. ante finem, ponit clementiam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit : sicut modus, et nomen justitiæ in quadam æqualitate consistit ; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, in quantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo vero est mitigativa iræ, ut ex dictis patet art. 1 et 2 præc. Et ideo **tam clementia quam mansuetudo adjunguntur temperantiæ sicut virtuti principali ; et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. — Quorum unum est quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis ; et secundum hoc pertinet ad epicheiam. — Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum ; et hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit, lib. 2 de Clement., cap. 3, circ. princ., quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi.* Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca, loc. cit., quod *clementia est quædam lenitas animi* ; nam, e converso, austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum quod adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est in corp. art., licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanæ speciei ; ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, ut puta cum aliquis usum rationis amittit ; et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 1. Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV

Utrum clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipue consistit in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem : dicitur enim Jacobi 1, 21 : *In mansuetudine suscipite insitum verbum*, et Eccli. 5, 13 : *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei* (1) ; et Dionysius dicit, in epist. ad Demophilum (quæ est 8, in princ.), *Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum.* Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo : dicitur enim Eccli. 1, 34, quod *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo* : unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, Matth. 11, 29 : *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde ;* et Hilarius dicit, can. 4 in Matth. parum a princ., quod *per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis.* Est etiam hominibus acceptissima ; unde dicitur Eccli. 3, 19 : *Fili, in mansuetudine perfice opera tua* (2), *et super hominum gloriam diligeris* ;

ART. 4 — In *resp. ad 3*, nota auream doctrinam ad discernendum qua quis virtute utatur, cum tollit rationabiliter mala proximi. Nam si ex reverentia ad parentes hoc facit, non clementia sed pietate utitur, etsi consanguineis minuit pœnam propter conjunctionem sanguinis. Sed si ex animi lenitate ad proximum, non pietate sed clementia utitur, et sic de aliis, scilicet misericordia et mansuetudine, intellige et eorum oppositis (Cajetanus).

(1) Vulgata omittit *Dei*.

(2) Vulgata : ...*opera tua perfice*...

propter quod et Proverb. 20, 28, dicitur quod *clementia thronus regius roboratur* (1). Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 2, a princ., quod *mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum.* Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum : quia super illud 1 ad Timoth. 4 : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii quod *summa religionis christianæ in pietate consistit.* Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

— Sed contra est quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. **Non autem est possibile quod clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter**, quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et justitia, sunt simpliciter majores virtutes quam clementia et mansuetudo.

Sed secundum quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere judicet veritatem : et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur Eccli. 10, 31 : *Fili, in mansuetudine serva animam tuam.* Quamvis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores et magis continue infestent : propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet, quæst. 141, art. 7, ad 2. Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximus, et eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum ; et hoc dupliciter : — primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est in corp. art. ; — alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis ; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 7, a princ. : *Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit ; sive non intellectæ, quasi nos melius sapere veriusque percipere possemus.*

Ad secundum dicendum quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo malo proximorum.

Ad tertium dicendum quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum ; differunt tamen quantum ad motivum : pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum vel parentem ; misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 2, quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et tristari ; mansuetudo autem hoc facit, in quantum removet iram incitantem ad vindictam ; clementia vero hoc facit ex animi lenitate, in quantum judicat esse æquum ut aliquis non amplius puniatur.

(1) Vulgata : *Roboratur clementia thronus ejus* (regis).

QUÆSTIO CLVIII

DE IRACUNDIA. — *In octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis : — et primo, de iracundia, quæ opponitur mansuetudini ; — secundo de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo : 1° utrum irasci possit esse aliquando licitum ; 2° utrum ira sit peccatum ; 3° utrum sit peccatum mortale ; 4° utrum sit gravissimum peccatorum ; 5° de speciebus iræ ; 6° utrum ira sit vitium capitale ; 7° quæ sint filiæ ejus ; 8° utrum habeat vitium oppositum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum irasci sit licitum.

3 Sent., dist. 9, quæst. 4, art. 2, quæst. 2, corp. ; et Mal. quæst. 12, art. 1 ; et Eph. 4, lect. 8 ; et Job. 17, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod irasci non sit (1) licitum. Hieronymus enim exponens illud Matth. 5 : *Qui irascitur fratri suo*, etc., dicit : *In quibusdam codicibus additur, « Sine*

QUÆSTIO 158. — Præmittendum, *iram* aliquando sic distingui ab *iracundia*, ut ita significet passionem transeuntem, quæ cito exurgit, et cito etiam transit ; iracundia vero iram permanentem : at in proposito, sumitur pro iisdem. Unde in proœmio, S. Thomas dicit primo considerandum esse « de iracundia quæ opponitur mansuetudini », et in articulis, de ira quæstiones proponit.

(1) Nicolaius, *non possit esse.*

causa ». *Cæterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur.* Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundum Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, *malum animæ est sine ratione esse.* Sed ira semper est sine ratione; dicit enim Philosophus, in 7 Ethic., cap. 6, in princ., quod *ira non perfecte audit rationem;* et Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, parum a princ., quod *cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat;* et Cassianus dicit in lib. 8 de Institut. cœnob., cap. 6, in princ. : *Qualibet ex causa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis.* Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, *ira est appetitus vindictæ*, ut Glossa (ord. Augustini lib. de QQ. in Levit., quæst. 70, a med.) dicit super Lev. 19, 17 : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.* Sed appetere ultionem non videtur esse licitum; sed hoc est Deo reservandum, secundum illud Deuter. 32, 35 : *Mea est ultio.* Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia *Deus cum tranquillitate judicat,* ut habetur Sap. 12, 18. Ergo irasci semper est malum.

— Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 11, in op. Imperf., aliquant. a princ. : *Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus; nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur.* Ergo irasci non semper est malum.

RESPONDEO dicendum quod ira proprie loquendo est passio quædam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis dominatur, ut supra habitum est 1-2, quæst. 46, art. 1, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inveniri : — Uno modo **ex ipsa specie passionis**, quæ quidem consideratur secundum objectum passionis ; sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum ; est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat : et ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, a med. Hoc autem non competit **iræ quæ est appetitus vindictæ : potest enim vindicta et bene et male appeti.** — Alio modo invenitur malum in aliqua passione **secundum quantitatem ipsius**, id est, secundum superabundantiam, vel defectum ipsius : **et sic potest malum in ira inveniri**, quando scilicet aliquis irascitur plus, vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes : et secundum hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 24, art. 2, cum de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronymus : loquitur enim de ira, qua quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus in 9 de Civ. Dei, cap. 9, ira et aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem, sive non ; et secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem : — uno quidem modo antecedenter, et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali ; — alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis : et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, ad fin. : *Curandum summopere est ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur ; ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nunquam recedat.* Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit quod *ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat.* Non est autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est a ratione deliberatum : quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum quod appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est ; sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem et bonum justitiæ conservandum, laudabile est ; et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, in quantum movetur a ratione : et dum vindicta secundum ordinem judicii fit, a Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. 13.

Ad quartum dicendum quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni ; sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus, quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., loc. sup. cit., quod *tunc robustius ira contra vitia erigitur cum subdita rationi famulatur.*

Articulus II

Utrum ira sit peccatum.

1 Sent., dist. 36, art. 1, ad 2; et 3, dist. 15, quæst. 2, art. 2, quæstiunc. 2, corp.; et Mal. quæst. 12, art. 2; et Ephes. 4, lect. 1, col. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5, circa med. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 46, art. 1, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit, lib. 3 de lib. Arb., cap. 19, a princ. Sed iram homo vitare non potest: quia super illud Psal. 4: *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) quod *motus iræ non est in potestate nostra.* Philosophus etiam in 7 Ethic., cap. 6, circa med., dicit quod *iratus cum tristitia operatur;* tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., c. 4 et 30. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis; unde et Hieronymus dicit in quadam epistola (9 ad Salvinam, aliquant. ante fin.), quod *irasci est hominis.* Ergo irasci non est peccatum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 31: *Omnis indignatio et ira tollatur a vobis.*

Respondeo dicendum quod ira, sicut dictum est art. præc., et 1-2, quæst. 46, art. 1, proprie nominat quamdam passionem. Passio autem appetitus sensitivi in tantum est bona, in quantum ratione regulatur; si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo: — *Primo* quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde **si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus**; et vocatur ira per zelum. **Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis**, puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, **erit appetitus iræ vitiosus**; et nominatur ira per vitium. — *Alio* modo **attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi**, ut scilicet motus iræ non immoderate fervescat nec interius, nec exterius; **quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam.**

Ad primum ergo dicendum quod quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis; et e contrario secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quod *laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur.*

Ad secundum dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis; et ideo motus qui præveniunt judicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de injuria, quam æstimat sibi illatam; et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum quod irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi; et ideo actus ejus in tantum est homini naturalis, in quantum est secundum rationem; in quantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

Art. 2. — S. Script. Gen. 4, 5; Job. 5, 2; Prov. 12, 16, et 14, 35, 18, et 15, 18, et 17, 11, et 19, 19, et 27, 3, et 29, 22; Eccle. 7, 10; Eccli. 25, 23, et 28, 3 etc., et 30, 26; Matth. 5, 22; Luc. 4, 28; Gal. 5, 20; Ephes. 4, 26; Col. 3, 8; Tit. 1, 7; Jac. 1, 19.

Articulus III

Utrum omnis ira sit peccatum mortale.

1-2, quæst. 88, art. 5, ad 1; e Mal. quæst. 7, art. 4, ad 1, et quæst. 12, art. 3; et Gal. 5, lect. 5, col. 2, circa fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Job. 5, 2: *Virum stultum* (1) *interficit iracundia;* et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum

(1) Vulgata: *vire stultum.*

mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam; dicit enim Dominus Matth. 5 : *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio ;* ubi dicit Glossa ord. quod per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet *judicium, concilium, et gehennâ, diversæ mansiones in æternâ damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur.* Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud Matth. 5 : *Qui irascitur fratri suo*, etc., ubi dicit quod *hoc est contra proximi dilectionem.* Ergo ira est peccatum mortale.

— Sed contra est quod super illud Psal. 4 : *Irascimini, et nolite peccare,* dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum.*

Respondeo dicendum quod motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est, art. præc. : Uno modo **ex parte appetibilis,** utpote cum aliquis appetit injustam vindictam : et **sic ex genere suo ira est peccatum mortale,** quia contrariatur charitati et justitiæ. **Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus.** Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ prævenit judicium rationis ; vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiamsi actus inferatur, non esset peccatum mortale ; puta si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid hujusmodi. — Alio modo **potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi,** utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ ; **et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis ; potest tamen contingere quod sit peccatum mortale,** puta si ex vehementia iræ aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, in quantum scilicet non refrenando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad secundum dicendum quod Dominus verbum illud dixit de ira quasi superaddens ad illud verbum legis : *Qui occiderit, reus erit judicio.* Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem : cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale ; sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet in corp.

Articulus IV

Utrum ira sit gravissimum peccatum.

1-2, quæst. 46, art. 6, et Mal. quæst. 12, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus, hom. 47 in Joan., ad fin., quod *nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu et multo magis anima.* Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse pejus : quia, sicut Augustinus dicit in Enchirid, cap. 12, *malum dicitur aliquid, quia nocet.* Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam est dominus suiipsius : dicit enim Chrysostomus, loc. cit., quod *inter iram et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, imo, quam qui dæmonio vexatur, gravior.* Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

— Sed contra est quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem : dicit enim Augustinus in Regula, ep. 211, al. 109, aliq. ante fin. : *Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca.* Non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., inordinatio iræ secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. **Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum** : appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta : et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio ; sed odium appetit absolute malum alterius, in quantum hujusmodi : invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira : quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quam sub ratione boni ; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris quod est honor, vel gloria, quam sub ratione rectitudinis justitiæ.

Sed **ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum,** convenit ira cum peccato concu-

piscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et **quantum ad hoc etiam absolute loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ,** quanto melius est bonum justitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 4, quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ.*

Sed **quantum ad inordinationem** (1), **quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motus,** secundum illud Prov. 27, 4 : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap 3, ante med. : *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti : lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores ; qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum (2) iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira; ira tamen levior est, in quantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est in corp.

Articulus V

Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quod « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles. »

1-2, quæst. 46, art. 8; et 4 Ethic., lect. 13.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiæ a Philosopho in 4 Ethic., cap. 5, ubi dicit quod *iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves.* Quia secundum ipsum *amari* dicuntur *quorum ira difficile solvitur, et multo tempore manet.* Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, *difficiles* sive *graves* dicit ibi esse *quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione.* Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem sint difficiles et amari.

3. Præterea, Dominus, Matth. 5, ponit tres gradus iræ, cum dicit : *Qui irascitur fratri suo, et qui dixerit fratri suo : Racha; et qui dixerit fratri suo : Fatue :* qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta divisio iræ non sit conveniens.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 21) dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet *ira*, quæ vocatur *fellea*, et *mania*, quæ vocatur *insania*, et *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus, loc. sup. cit., attribuit acutis ; *maniam* vero dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris ; *furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus in lib. orth. Fid., cap. 16. Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

Respondeo dicendum quod **prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ.** — Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est, 1-2, quæst. 46, art. 8, cum de passione iræ ageretur. Et sic præcipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. — Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur a Philosopho.

Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi : — Primo quidem ex ipsa iræ origine ; et hoc pertinet ad *acutos*, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. — Alio modo ex ipsa iræ duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat : quod quidem potest esse dupliciter. *Uno* modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : et ideo sunt sibi ipsis *graves et amari*. *Alio* modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit : et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum quod utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ : et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum quod gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species,

(1) Ita cum Mss. plurimis edit. passim.—Al., *ad ordinationem.*

(2) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. plurimi. — Nicolaius cum codd. Cam. et Par., *modum.*

sed accipiuntur secundum processum humani actus. — In quibus primo aliquid in corde concipitur; et quantum ad hoc dicit : *Qui irascitur fratri suo.* — Secundum autem est cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum; et quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo : Racha*, quod est interjectio irascentis. — Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ : minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo : et ideo quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo : Fatue.* Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est art. 3 huj. quæst., ad 2, multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur judicium, quod minus est, quia, ut Augustinus dicit, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 9, a med., *in judicio adhuc defensioni locus datur;* in secundo vero ponitur consilium (1), in quo judices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat : in tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

Articulus VI

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia.

Sup., quæst, 34, art. 5; et Mal. quæst. 5, art. 2, corp., et ad 21 et 22, et quæst. 12, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Præterea, super illud Proverb. 29 : *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa ordin. : *Janua est omnium vitiorum iracundia; qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta autem, ad omne facinus armabitur animus.* Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 18, a med., ponit iram inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut ex præmissis patet, 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri possunt duplici ratione : — primo ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est, art. 4, huj. quæst. — Alio modo ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quod **ira est vitium capitale**.

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 84, art. 3 et 4, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali : et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

Ad tertium dicendum quod ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, id est, impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur a malis; directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum quæ dicuntur filiæ ejus.

Articulus VII

Utrum convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet « rixa, tumor mentis, contumelia et clamor, indignatio et blasphemia. »

Sup., quæst 37, art. 2, ad 1, et quæst. 41, art. 2; et Mal. quæst. 12, art 5, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiæ iræ; quæ sunt *rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia.* Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ, lib. Comment. in Deut., cap. 16. Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit in Regula, epist. 211, al. 109, aliquant. ante fin. Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius

---

Art. 6. — In *resp. ad* 2 cum dicit : « ad rationem vitii capitalis pertinet, quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus, multa peccata committantur», non est sensus quod de peccati capitalis ratione sit, ut omnia vitia, quæ ex illo tanquam ejus filiæ procedunt, procedant secundum rationem causæ finalis : sed tantum quod vitium capitale debeat habere finem multum appetibilem, ita ut istius finis ratione varia peccata committi contingat, quæ idcirco dicuntur ab eo procedere, secundum rationem causæ finalis. Quia vero B. Thomas censet originem vitiorum a capitalibus non solum attendi secundum rationem istius causæ, sed principaliter ac præcipue; ideo nihil vetat aliqua vitia ex capitalibus oriri secundum rationem alterius causæ quam finalis (Sylvius).

(1) Ita Mss. et editi, quos vidimus, omnes libri. — An *concilium?* ut Matth. 5.

dicit, 31 Moral., cap. 17, a med. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., ibid., assignat has filias iræ.

RESPONDEO dicendum quod ira potest tripliciter considerari : — Uno modo secundum quod est in corde, et sic ex ira nascuntur duo vitia. *Unum* quidem ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit: et sic ponitur **indignatio**. *Aliud* autem vitium est ex parte sui ipsius, in quantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Job. 15, 2 : *Numquid sapiens..... implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur **tumor mentis**.

Alio modo consideratur ira, secundum quod est in ore; et sic ex ira duplex inordinatio procedit : *una* quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat sicut dictum est (art. 5 huj. quæst., ad 3) de eo qui dicit fratri suo, *Racha;* et sic ponitur **clamor**, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. *Alia* etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa : quæ quidem si sint contra Deum, erit **blasphemia**; si autem contra proximum, **contumelia**.

Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit usque ad factum; et sic ex ira oriuntur **rixæ**; per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis, quia, ut dicitur Eccli. 10, 14, *initium superbiæ hominis apostatare a Deo;* id est, recedere a veneratione ejus, est prima superbiæ pars: et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum quod odium etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet, tristitiam; sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

Ad tertium dicendum quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia; sed pro quodam conatu, sive audacia hominis intentantis vindictam; audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS VIII

Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui *cum tranquillitate judicat*, Sap. 12, 18. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit de Ira (scilicet lib. 1, cap. 12). Ergo videtur quod defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, *malum hominis*, secundum Dionysium, cap. 4 de div. Nom., part. 4, Lect. 22, *est præter rationem esse*. Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum judicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

— Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 11. in op. Imperf., inter princ. et med.: *Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.*

RESPONDEO dicendum quod ira dupliciter potest intelligi.— Uno modo **ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex judicio rationis pœnam infligit : et sic defectus iræ absque dubio est peccatum**. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem : *Iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed judicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis.* Qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione : ideo judicare dicitur, non irasci. — Alio modo **accipitur ira pro motu appetitus sensitivi**, qui est cum passione et ex transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam **defectus passionis iræ vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum judicium rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod ille qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum quod passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat : alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum quod in eo qui inordinate agit, judicium rationis non solum est causa sim-

plicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est in corp. art. Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicii rationis.

QUÆSTIO CLIX

DE CRUDELITATE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de crudelitate; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum crudelitas opponatur clementiæ ; 2° de comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum crudelitas opponatur clementiæ

Inf., art. 2, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in 2 de Clementia, cap. 4, quod *illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo*, quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea, Jerem. 6, 23, dicitur : *Crudelis est, et non miserebitur;* et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut supra dictum est quæst. 157, art. 4, ad 3. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est, quæst 157, art. 1. Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. 11, 17 : *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit.* Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

— Sed contra est quod dicit Seneca in 2 de Clementia, cap. 4, in princ., quod *opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis pœnis.*

RESPONDEO dicendum quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta, et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem, ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra, quæst. 157, art. 3, ad 1, et art. 4, ad 3, quod clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directe, **crudelitas clementiæ opponitur.**

QUÆSTIO 159. — Crudelitas est illa animi acerbitas seu asperitas, qua quispiam promptus est ad augendas pœnas supra justam mensuram.

Ad primum ergo dicendum quod sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epicheiam ; sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam ; ita etiam superexcessus pœnarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam ; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam ; aliter tamen et aliter : nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem ; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum : et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam misericordiæ ; tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. — Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

ARTICULUS II

Utrum crudelitas a sævitia sive feritate differat.

Sup., quæst. 157, art. 1, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod crudelitas a sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas. Ergo videtur quod sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. 10 Etymolog., ad litt. S., quod *severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam;* et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis ; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est, art. præc., ad 1, ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu, quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et sævitiæ, videlicet remissio, vel dissolutio : dicit enim Gregorius, 20 Moral., cap. 8, ante med. : *Sit amor sed non emolliens ; sit rigor, sed non exasperans ; sit zelus, sed non immoderate sæviens ; sit pietas sed non plus quam expediat parcens.* Ergo sævitia est idem crudelitati.

— Sed contra est quod Seneca dicit in 2 de Clementia, cap. 4, circa med., quod *ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus.*

RESPONDEO dicendum quod nomen sævitiæ et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas vel sævitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate : nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones.

Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo : et ideo **crudelitas differt a sævitia sive feritate sicut malitia humana differt a bestialitate,** ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5.

Ad primum ergo dicendum quod clementia est virtus humana ; unde directe ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate : unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus, lib. 7 Ethic., circa princ., vocat heroicam, vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Sipiritus Sancti. Unde potest dici quod sævitia directe opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum quod severus non dicitur simpliciter sævus, quia hoc sonat in vitium ; sed dicitur sævus circa veritatem (1) propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum quod remissio in puniendo non est vitium, nisi in quantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

QUÆSTIO CLX

DE MODESTIA. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de modestia : — et primo, de ipsa in communi ; — secundo de singulis quæ sub ea continentur.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum modestia sit pars temperantiæ ; 2° quæ sit materia modestiæ.

(1) Al., *severitatem.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum modestia sit pars temperantiæ.

Sup., quæst. 143, art. 1 ; et 2 Sent., dist. 44, quæst, 3, art. 1, ad 3 ; et 3, dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæstiunc. 2, corp., et ad 3 ; et ad Tit. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus : nam virtus ordinatur ad bonum ; *bonum* autem, ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 3, *consistit in modo, specie et ordine.* Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars ejus.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud 2 ad Timoth. 2, 24 : *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes... cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati.* Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut supra habitum est, quæst. 33, art. 1 et 2. Ergo videtur quod modestia magis sit pars justitiæ quam temperantiæ.

— Sed contra est quod Tullius, lib. 2 de Invent. aliquant. ante fin., ponit modestiam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 141, art. 4, et quæst. 157, art. 3, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes esse regulatam : sicut supra dictum est, quæst. 134, art. 3, ad 1, quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quam est necessaria liberalitas, quæ fit circa mediocres sumptus. Unde **necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari ; et hæc virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.**

Ad primum ergo dicendum quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum; ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, ap-

ART. 1. — Ex art. vides quod *modestia definiri* potest : virtus moderativa eorum quæ mediocrem habent difficultatem. Ista mediocrita circa quæ versatur modestia enumerantur art. sequenti.

propriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam, sicut forte vinum temperatur ; sed moderatio requiritur in omnibus; et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

Articulus II

Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones.

Inf., quæst. 168, art. 1 ; et 3 Sent. dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæstiunc. 1, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus ad Philip. 4, 5, mandat ut *modestia nostra* (1) *nota sit omnibus hominibus.* Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur a virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

— Sed contra, in omnibus prædictis oportet observare modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt.

Sed præter hoc Tullius, lib. 2 de Invent. aliquant. ante fin., consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum : et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. — Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas.* — Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem ; et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. — Tertium autem quod pertinet ad corporales motus et actiones ; ut scilicet decenter et honeste fiant tam in his quæ serio quam in his quæ ludo aguntur. — Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et in aliis hujusmodi.

Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem et alia hujusmodi, de quibus supra dictum est, quæst. 143. Aristoteles autem, lib. 4 Ethic., cap. 8, circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam*, ut dictum est, 1-2, quæst. 60, art. 5 ; quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo **modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.**

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de modestia, prout est circa exteriora ; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum quod sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones : quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationes moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio *ad tertium.*

QUÆSTIO CLXI

DE SPECIEBUS MODESTIÆ ET PRIMO DE HUMILITATE.

In sex articulos divisa.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ : — et primo de humilitate et superbia, quæ ei opponitur ; — secundo de studiositate et curiositate ipsi opposita ; — tertio, de modestia, secundum quod est in verbis vel in factis ; — quar-

(1) Vulgata:... *vestra.*

Quæstio 161. — *Humilitas* ex B. Isidoro, dicitur ab humo (art. 1, ad 1). Ad personas autem et ad res incorporeas translata vox humilitatis significat earum vilem seu inopem conditionem ; quo modo dicimus aliquem ex humili genere natum ; ita : « respexit humilitatem (seu tenuem conditionem) ancillæ suæ », et infra hu-

to, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quæruntur sex : 1° utrum humilitas sit virtus ; 2° utrum consistat in appetitu vel in judicio rationis ; 3° utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere ; 4° utrum sit pars modestiæ vel temperantiæ ; 5° de comparatione ejus ad alias virtutes ; 6° de gradibus humilitatis.

Articulus primus

Utrum humilitas sit virtus.

Sup., quæst. 160, art. 2, et in præsent. quæst., art. 2 et 4, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Ps. 104, 18 : *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus.* Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium : dicitur enim Eccli. 19, 23 : *Est qui nequiter humiliat se.* Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

4. Præterea, *virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in 7 Phys., text. 17 et 18. Sed humilitas videtur esse imperfectorum : unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passiones ; nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

— Sed contra est quod Origines dicit, exponens illud Luc. 1 : *Respexit humilitatem ancillæ suæ;* hom. 8 in Luc., a med. : *Proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur : ait quippe Salvator : « Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. »*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 23, art. 2, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni ; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra, 1-2, quæst. 60, art. 4, quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem ; circa illos autem qui se habent per modum retractionis et resilitionis, ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. — Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa : et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. — Alia vero quæ firmet animum contra desperationem et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam : et hæc est magnanimitas. Et sic patet quod **humilitas est quædam virtus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus dicit in lib. 10 Etymol., ad lit. *H*, *humilis dicitur quasi humi acclivis*, id est, imis inhærens. Quod

---

miles opponuntur potentibus. Etiam humilitas sæpe usurpatur pro afflictione et miseria, v. g. Ps. 9 : « Vide humilitatem meam etc. ». Sed alia quadam notione usurpatur humilitas, secundum quam, illi qui juxta dictamen rectæ rationis seipsos deprimunt ac submittunt, dicuntur humiles, sicut e contrario vocantur superbi, qui seipsos efferunt. Juxta hanc notionem humilitatis, nemo humiliat hominem, nisi ipse (gratia Dei adjutus) seipsum : juxta alias vero homines etiam ab hominibus humiliantur. De humilitate, secundum hanc ultimam notionem, agit B. Thomas hic. Definitur autem : « Virtus qua quis considerans suum defectum tenet se in infimis, secundum modum suum. » (Cfr. Sylvius et Billuart). S. Bernardus sic definit hanc virtutem : « Humilitas est virtus qua homo verissima sui agnitione, sibi ipsi vilescit. »

Cfr. — S. Basilius, *Homil.* 20 ; S. Hieron. *Epist.* 27 et *Epist.* 45 ; S. Chrysost., *Homil.* 4, *de mutat. nom.*, et 3, 15, 48 *in Matth.* ; S. August. *Serm.* 69, 123 et 160 ; S. Leo, *Sermo* 36 *in Epiphan.* ; S. Gregor. 23, *Moral.* 13, et *Homil.* 7, et *lib.* 1 *Dialog.* c. 2, et 3 *Psalm. pænitent.* ; Cassianus, *Lib. de spirit. superb.* cap. 32 ; S. Bernardus, *de Gradibus humilitatis et superbiæ.* ; B. Albertus, *Paradisus animæ*, cap. 2 ; S. Bonavent. *Pharetra*, lib. 4, et *Diæta salutis* tit. 7, cap. 1 ; Lessius, *de Justitia*, etc., lib. 4 ; Lancicius, *Opusc. de natura et gradibus humilitatis* ; Billuart ; Sylvius ; Palasthy, *Theologia morum cath.*, part. 2.

Art. 1. — Hæc verba in arg. 4 : « Virtus est ea dispositio perfecti ad optimum » talem habent sensum : Virtus est ea dispositio, qua res perficitur ad consequendum id quod illi rei est secundum suam speciem optimum. Cfr. B. Thom. in quæst. disput., de Spe, art. 1 ad 4, et quæst. 14 de veritate, art. 1. arg. 1. — In responsionibus argumentorum, nota quod in resp. ad 1, habes quod humilitas est, cum aliquis considerans defectum suum, tenet se in infimis, etc. Et similiter in resp. ad 4 quod quantum cumque perfecto, ex relatione suæ imperfectionis ad Deum, convenit humilitas. Et in resp. ad 5, quod humilitas, secundum quod est specialis virtus præcipue, hoc est principaliter, respicit subjectionem etc. (Cajetanus).

S. Scriptura. — Gen. 18, 27 et 29, 31 et 41, 40 ; Judic. 6, 15 ; 1 Reg. 1 et 2 etc. ; 2 Reg. 6, 16 etc. ; 2 Paral. 12, 6, et 32, 26, et 33, 12, et 34, 27 ; Judith, 4, 8 etc. et 9, 16 ; Ps. 33, 19 ; Prov. 11, 2, et 16, 19, et 18, 12, et 22, 22, et 25, 7, et 29, 23 ; Eccli. 3, 20, et 7, 19 ; Is. 37, 1, et 57, 15 et 66, 2 ; Jerem. 1, 6 ; Jon. 3, 5 ; Matth. 3, 11, et 5, 3, et 8, 8, et 11, 25, et 15, 27, et 18, 4, et 20, 26, et 21, 5, et 23, 11, etc. ; Marc. 9, 34, et 10, 43 ; Luc. 1, 48, et 9, 48 et 14, 11, et 15, 19, et 18, 13, et 22, 26 ; Joan. 13, 4 ; Act. 10, 26 ; Rom. 11, 20, et 12, 16 ; 1 Corint. 4, 6, et 15, 8 ; Philip. 2, 3 ; Coloss. 3, 12 ; Hebr. 11, 24 ; Jac. 1, 9, et 4, 6, etc. ; 1 Petr. 5, 5 ; Apoc. 4, 10, et 19, 10.

quidem contingit dupliciter : — uno modo ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio dejicitur, et sic humilitas est pœna ; — alio modo a principio intrinseco : et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum, Gen. 18, 27 : *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis ;* et hoc modo humilitas ponitur virtus : quandoque autem potest fieri male, puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est in sol. præc., humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. — Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem : unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epist. (implic. epist. 149, al. 59, quæst. 7, vers. fin.), quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. — Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ ; et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit (1) in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum, in lib. 2 Ethic., c. 5, a med.

Ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam ; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati ; sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter : — Uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud, et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam ; — Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam aut statum, aut tempus ; et hoc modo homo virtuosus est perfectus ; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isa. 40, 17 : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo ;* et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur : et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

(1) Hunc locum sit legit Nicolaius : *Et secundum hoc humilitas, quæ proprie ponitur virtus, non consistit*, etc.

Articulus II

Utrum humilitas consistat circa appetitum

Inf., art. 6, corp., et quæst. 165, art. 3, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quæ pertinent ad cognitionem : dicit enim Gregorius, 34 Moral., cap. 18, circ. princ., *quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur* (1) ; unde et in Psal. 130, 1, dicitur : *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei ;* oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 31, in med., quod *humilitas pene tota disciplina christiana est*. Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud 1 ad Cor. 12, 31 : *Æmulamini charismata meliora.* Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eamdem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem ; sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum : dicit enim quod humilitas est *habitus non superabundans sumptibus et præparationibus.* Ergo non est circa motum appetitus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Pœnitentia, qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, in med., quod *humilis est qui eligit abjici in domo Domini magis quam habitare in tabernaculis peccatorum.* Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa æstimationem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione

(1) Al., *judicatur.*

ejus quod suam virtutem excedit. Et ideo **cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus.**

Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est, quod **humilitas proprie est directiva et moderativa motus appetitus.**

Ad primum ergo dicendum quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, in quantum excludit reverentiam et timorem : consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum quod tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur ; sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem ; præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum (1) exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit in lib. de Pœnitentia, loc. cit. in arg. *Sed cont.* : *Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur ; qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur.*

Ad tertium dicendum quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem : utriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrenando præsumptionem spei (2), quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat ; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum : et propter hoc Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, a princ., humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat : unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur : unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus (3).

(1) Ita Mss. et editi omnes libri quos vidimus. — Theologi legendum credunt, *ad Deum.*

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. — Edit. Rom., *et in refrenendo præsumptionem spei*, etc., tum adhibito puncto affirmationis : *Est alia et alia ratio.*

(3) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. an 1712 optime. — Nicolaius : *Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso quam utatur : unde magis opponitur ei abundantia quam defectus.* — Edit. Rom. *Humilitas autem plus reprimit de seipsa quam ea utatur : unde magis opponitur sibi.*

Ad quartum dicendum quod superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur : et quantum ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

ARTICULUS III

Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere.

Inf., art. 6, ad 1 ; et Philipp. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere. Quia, sicut dictum est art. præc., ad 3, humilitas præcipue consistit in subjectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, cap. 34, ante med. : *Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis.* Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subjicit ; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret : unde Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 221, al. 109, vers fin.): *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas.* Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

— Sed contra est quod dicitur Philip. 2, 3 : *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

RESPONDEO dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum ; sed Dei est quidquid

ART. 3. — Hic quærere potes quomodo Christus fuerit humilis ? Christus fuit vere humilis et interno judicio. Non potuit se judicare vilem et imperfectum absolute, quia noverat suam excellentiam et impeccabilitatem ex unione Verbi, seque ideo esse omni honore dignum. Sed noverat etiam sanctissima illius humanitas, totum se habere a Deo, et quod si a divinitate desereretur, relaberetur in ignorantiam et peccandi pronitatem. Hac itaque ratione fuit interno judicio vere humilis, divinitati profunde subjectus, ei omne bonum et omnem honorem sibi exhibitum referens (Billuart).

pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Oseæ 13, 9 : *Perditio tua, Israel, ex te est; ex me tantum auxilium tuum* (1). Humilitas autem, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 5, et art. 1 ad 3, proprie respicit reverentiam, qua homo Deo subjicitur; et ideo **quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantum ad id quod est Dei in ipso; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in altero.** Nam illi quia dona Dei participant, cognoscunt ea se habere secundum illud 1 ad Cor. 2, 12 : *Ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Et ideo, **absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata;** sicut Apostolus ad Ephes. 3, 5, dicit : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus.*

Similiter etiam **non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo**; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat, Galat. 2, 15 : *Nos natura Judæi, et non ex gentibus peccatores.*

Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum quod non debemus solum Deum revereri (2) in seipso, sed etiam id quod est ejus, debemus revereri in quolibet : non tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud 1 Pet. 2, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum;* latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum quod, si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philip. 2 : *Superiores sibi invicem arbitrantes,* dicit Glossa (ord. Aug., in lib. 83 QQ., quæst, 71, a med.) : *Non hoc ita debemus æstimare ut nos æstimare fingamus; sed vere æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.*

Ad tertium dicendum quod humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ alteri se subjicere, sine hoc quod occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 212, al. 119, prope fin.) : *Timore coram Deo prælatus substractus sit pedibus vestris.* Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem, aliquis quod debet facit, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti ; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

(1) Vulgata : *Perditio tua ex te, Israel : tantummodo in me auxilium tuum.*

(2) Hoc ordine editi.. Mss. autem sic, *non solum debemus Deum revereri.*

ARTICULUS IV

Utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Sup., quæst. 160, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 2, quæst. 3, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipue respicit reverentiam, qua quis subjicitur Deo, ut dictum est art. præc. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili ; humilitas autem videtur esse in irascibili ; sicut et superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet, art. 1 huj. quæst., ad 3, et quæst. 129, art. 3, ad 4. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est, quæst. 129, art. 5. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

— Sed contra est quod Origines dicit super Lucam, hom. 8, a med.: *Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo a philosophis etiam appelletur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab illis* μετριότης *dicitur, id est, mensuratio, vel moderatio;* quæ manifeste pertinet ad modestiam vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ vel temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 128, et quæst. 129, art. 5, et quæst. 157, art. 3, in assignando partes virtutibus præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maxime habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetus alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas

reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo **sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas.**

Unde et Philosophus, in 4 Ethic., cap. 3, parum a princ., eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. **Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dicta,** quæst. præc., art. 1, **continetur sub modestia,** prout Tullius de ea loquitur, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quædam moderatio spiritus. Unde 1 Pet. 3, 4, dicitur : *In incorruptibilitate quieti et modesti spiritus.*

Ad primum ergo dicendum quod virtutes theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est quæst. 137, art. 2, ad 1, et quæst. 157, art. 3, ad 2. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum quod, licet magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo, ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

Articulus V

Utrum humilitas sit potissima virtutum.

4 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 3, ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus (implic. hom. 5 de incomprehensibili Dei Natura, propre fin.), exponens illud quod dicitur Lucæ 18 de pharisæo et publicano, quod *si mixta delictis humilitas tam facile currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum.* Et sic patet quod humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum, 5 Ethic., cap. 1, a med. Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Verb. Dom., serm. 10, cap. 1 : *Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis.* Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium, quia *qui se humiliat exaltabitur*, ut dicitur Lucæ 4, 2. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de vera Relig., cap. 16. non procul a fin.: *Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit.* Sed præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens, Matth. 11, 29 : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde;* et Gregorius dicit in Pastor., part. 3, cap. 1, admonit. 18, parum a princ., quod *argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei.* Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

— Sed contra est quod charitas præfertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. 3, 14: *Super omnia charitatem habete.* Non ergo humilitas est maxima virtutum.

Respondeo dicendum quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis, unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ ; secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in ipso appetitu per rationem ordinato : quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantum ad omnia ; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo **post virtutes theologicas et virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.**

Ad primum ergo dicendum quod humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur, quæ jam desinit esse virtus ; sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de publicano dicitur Luc. 18, 14, quod merito humilitatis *descendit justificatus in domum suam.* Unde et Chrysostomus dicit, loco cit. in arg. : *Geminas bigas mihi accommodes ; alteram quidem superbiæ et justitiæ, alteram vero peccati et humilitatis : et videbis peccatum prævertens justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus : aliud vero par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore superbiæ.*

Ad secundum dicendum quod sicut ordinata

Art. 5. — Nota bene resp. ad 2, ut recte possis, prædicator verbi divini, de humilitatis virtute, bene et recte loqui. Et ad dirigendas animas in viam salutis et perfectionis christianæ, quæst. præsent. attente considera.

virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter : — Uno modo per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur Jacobi 4, 6, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. — Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum aportet credere.* Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum quod contemnenti terrena promituntur cœlestia,sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri, secundum illud Matth. 6, 19 : *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo.* Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes cœlestes, secundum illud Matth. 5, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro de Pœnitentia (qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, a med. : *Ne putes eum qui se humiliat, semper jacere, cum dictum sit : Exaltabitur ; et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.*

Ad quartum dicendum quod ideo Christus præcipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quod homo ad cœlestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas, et aliæ virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

Articulus vi

Utrum convenienter distinguantur secundum B. Benedic'um duodecim gradus humilitatis, scilicet « corde et opere, semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, etc. ».

Inf., quæst. 162, art. 4, ad 4; et Matth. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti, cap. 7, ponuntur. Quorum primus est *corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus ;* secundus, *ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce ;* tertius, *ut non sit facilis, aut promptus in risum ;* quartus, *taciturnitas usque ad interrogationem ;* quintus, *tenere quod habet communis monasterii regula ;* sextus, *credere et pronuntiare se omnibus viliorem ;* septimus, *ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere ;* octavus,*confessio peccatorum;* nonus, *per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti ;* decimus, *ut cum obedientia se subdat majori ;* undecimus, *ut voluntatem propriam non delectetur implere ;* duodecimus, *ut Deum timeat et memor sit omnium quæ præcepit.* Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia : enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, et quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconveniente ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in lib. de Similitudinibus, a cap. 99 usque ad 108, ponit septem humilitatis gradus : quorum primus est, *contemptibilem se esse cognoscere ;* secundus, *de hoc dolere ;* tertius, *hoc confiteri ;* quartus, *hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi ;* quintus, *ut patienter sustineat*

Art. 6. — Directe articulo est respondendum : « Convenienter distinguuntur secundum B. Benedictum, duodecim gradus humilitatis ». Nota quod in corp. hos gradus eodem ordine recenset quo S. Benedictus; in 1 arg. vero, ordine retrogrado, cum vocans primum ac primo loco ponens, qui apud S. Benedictum est ultimus, et secundo loco, nominans illum qui apud eum est undecimus, etc. In resp. ad 2 cum ait quod « secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus », loquitur de ordine quem in dicto 1 arg. servaverat, et contra quem arg. 2 proposuerat. Nam in corp. enumerat eo ordine quo interiora præcedunt exteriora : Hic autem e contra. — Quomodo gradus 6, 7 et 8 non faciant humilitatem mendacem, facile est solutionem accipere ex resp. ad 1 hujus art. et ex art. 3.

hoc dici ; sextus, *ut patiatur contemptibiliter se tractari ;* septimus, *ut hoc amet.* Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, Matt. 3, dicit Glossa (ord. super illud : *Implere omnem justitiam*) : *Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, et non præferre se æquali ; qui est sufficiens : secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori ; et hic dicitur abundas : tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia.* Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Virginit, cap. 31, ante med. : *Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur.* Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. 2 huj., quæst., humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna ; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est ; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interius latet, manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus* (1), ut dicitur Eccli. 19, 26. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, *ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit.*

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat : quod quidem fit tripliciter. — Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. — Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. — Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera, quæ occurrunt ; et hoc pertinet ad nonum,

Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum ; et hoc tripliciter : *uno* quidem modo per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum: *secundo*, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad majora, quod pertinet ad septimum ; *tertio*, ut quantum ad hoc alios sibi præferat, quod pertinet ad sextum.— Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa ; quorum unum est in *factis*, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi ; quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in *verbis*, ut scilicet homo non præripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum ; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus *gestibus ;* puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum ; et in cohibendo exterius risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos, quos in se recognoscit, et dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginit., cap. 52, parum a med. : *Existimate aliquos in occulto superiores quibus estis in manifesto meliores.* Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud 2 ad Corinth. 3, 5 : *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare* (1) *a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur, quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum quod homo ad humilitatem pervenit per duo. — Primo quidem et principaliter per gratiæ donum : et quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. — Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem ; et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus ; ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abjectionem vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis : quia, sicut Gregorius dicit in Registro, lib., 2 indic. 10, epist. 24, *non grande est iis nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc seculares quilibet faciunt ; sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur ;* et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum ; vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes illi gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

(1) Vulgata :... *faciei cognoscitur sensatus.*

(1) Vulgata :... *cogitare aliquid a nobis...*

Ad quartum dicendum quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

QUÆSTIO CLXII

DE SUPERBIA. — *In octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de superbia ;— et primo de superbia in communi ; — secundo de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum superbia sit peccatum ; 2° utrum sit vitium speciale ; 3° in quo sit sicut in subjecto ; 4° de speciebus ejus; 5° utrum sit peccatum mortale; 6° utrum sit gravissimum omnium peccatorum ; 7° de ordine ejus ad alia peccata ; 8° utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum superbia sit peccatum.

1-2, quæst 84, art. 2 ; et Mal quæst. 8, art 2, ad 16; et Psal. 46.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est ; non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas : dicitur enim Isa. 60 ; 15 : *Ponam te in superbiam seculorum, gaudium in generationem et generationem.* Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum : hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit, et præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in lib. Sentent. Prosperi, sent. 292, *superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus ;* unde dicit Augustinus in 2 Confess., cap, a, ante med. : *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.* Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum, in 2 Ethic., cap. 8. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Tob. 4, 14 : *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

RESPONDEO dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus, in lib. 10 Etymol., ad litt. *S : Superbus dictus est, quia vult super videri quam est ;* qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati, quia, secundum Dionysium, cap. 4 de divin. Nomin., part. 4, lect. 22, *malum animæ est præter rationem esse.* Unde **manifestum est quod superbia est peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod superbia dupliciter accipi potest : — uno modo ex eo quod supergreditur regulam rationis, et sic dicimus eam esse peccatum ; — alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu : et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia, et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi (super illud Isa. 61 : *Vos autem sacerdotes*), dicit ibidem quod *est superbia bona et mala ;* vel *superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert.* — Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur ma-

QUÆSTIO 162. — *Superbia* a super ire seu super gredi nemo dubitat ; ita ut de se sit vocabulum *medium* quod et in bonam et in malam partem sumi possit. Unde Prov. 8 : « mecum sunt divitiæ et gloriæ, opes superbæ » id est magnæ et eximiæ ; et Is. 60 : « Ponam te in superbiam sæculorum », id est in celsitudinem, sive gloriam perpetuam (art. 1, resp. ad 1). Cæterum, communi usu factum est ut superbia, et quæ illi sunt conjuncta, vix aliter quam in malum sumantur: sic definitur: « inordinatus amor propriæ excellentiæ ». — *Ambitiosus,* quærit excellentiam in dignitate, *præsumptuosus* in opere, *inaniter gloriosus* in fama et gloria, *superbus* autem in persona. Cæterum quamvis ista vitia distinguuntur a superbia, non tamen ab illa tam multum differunt, quin ex illa oriantur, ipsamque foveant, et ei subserviant.

Cfr. — S. Chrysost. *Homil.* 10 *in Epist. ad Ephes.* et *Homil.* 7 *in Epist. ad Philip.;* S. Gregor. 34, *Moral.* 22, etc.; S. Anselmus, *Epist. lib.* 3 et *orat.* 3 ; S. Bernardus, *Tractat. de gradibus humilitatis et superbiæ;* S. Bonaventura, *Centiloq.* p. 1, sect. 17 et 18, et *Pharetra,* lib. 2, cap. 6 et *Diæta salutis,* tit. 1, cap. 3 ; S. Alphonsus, lib. 2 ; Sylvius hic; Billuart ; Lessius, *de Justitia,* etc., lib. 4.

ART. 1. — *S. Script.* Gen. 3, 17, et 11, 5 etc.; Exod. 5, 2 et 14, 26; 1 Reg. 17 ; 4 Reg. 18, 19 et 19, 35 ; Tob. 4 14; Judith. 9, 16, et 13 ; Prov. 6, 17 et 11, 2, et 13, 10, et 15, 25. et 16, 5, etc.; et 18, 12, et 25, 6, et 29, 23 ; Eccli. 10, 7, et 25, 4 ; Is. 3, 16, et 9, 9 et 10, 9, et 14, 10, et 36, et 37, 10, etc., et 39, 2, etc., et 47, 8 ; Jer. 48, 29 ; et 49, 16 ; Ezech. 16, 49 et 28, 2, et 31, 10 ; Dan. 4, 19, etc., et 5, 22 ; Abd. 1, 3 ; Malach. 3, 15 ; 2 Mach. 9, 4, etc. ; Luc. 1, 51, et 10, 15, et 14, 7, etc., et 18, 11, et 22, 24 ; Act. 12, 21 ; Rom. 1, 30, et 11, 20 ; 2 Tim. 3, 2 ; 1 Petr, 5, 5 ; 2 Petr. 2, 18 ; Jud. 16 ; Apoc. 18, 7 ; Jac. 4, 6.

terialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix : et ita si aliquis a regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 13, circa princ., quod *superbia est perversæ celsitudinis appetitus*. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit in 19 de Civ. Dei, cap. 13, a med., *superbia perverse imitatur Deum : odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.*

Ad tertium dicendum quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 3, unde et vitium quod opponitur superbiæ, in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem ; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importat defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus ; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum; utrumque enim ex animi parvitate procedit : sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundum rationes diversas : humilitati quidem, secundum quod subjectionem aspernatur ; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

Articulus II

Utrum superbia sit speciale pecctaum.

Inf., art. 8, corp. ; et 1-2, quæst. 84, art. 2 ; et 2 Sent., dist. 5, quæst. 1, art. 3, corp.; et dist. 42, quæst. 2, art. 3, ad 2 ; et Mal. quæst. 8, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. de Natura et Gratia, cap. 29, parum a princ., quod *sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies ;* et Prosper dicit in lib. 3 de Vita contemplativa, cap. 2, parum a princ., quod *nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit* Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, Job 33, super illud : *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa ord. quod *contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere.* Sed secundum Ambrosium, lib. de Parad., cap. 8, parum ante med., *omne peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum.* Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus : dicit enim Gregorius, 34 Moral., cap. 17, a princ. : *Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta : contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit;* et Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono, cap. 38, a med., quod *est ruina omnium virtutum.* Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam ; sed superbia habet generalem materiam : dicit enim Gregorius, 34 Moral., cap. 18, ante med., quod *alter intumescit auro, alter eloquio ; alter infimis et terrenis rebus, alter summis cælestibusque virtutibus.* Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de Natura et Gratia, cap. 29, circa med. : *Quærat diligenter, et inveniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis.* Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

RESPONDEO dicendum quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari : — Uno modo **secundum propriam speciem,** quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo **superbia est speciale peccatum**, quia habet speciale objectum : est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est art. præc.— Alio modo potest considerari **secundum redundantiam quamdam in alia peccata, et secundum hoc habet quamdam generalitatem, in quantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione** : *uno modo* per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit ; *alio modo* indirecte, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, in quantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando, secundum illud Jerem. 2, 20 : *Confregisti jugum, rupisti vincula, dixisti* (1) : *Non serviam.*

ART. 2. — Ex his manifestum est, merito B. Thomam docere, quod superbia sit peccatum generale, per quamdam redundantiam seu influentiam, quam habet universalem in omnia vitia, in quantum omnia possunt ex illa oriri.

(1) Vulgata:... *jugum meum, rupisti vincula mea, et dixisti..*

Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint ; non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, cap. 29, in med., *multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe.*

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba inducit in lib. de Natura et Gratia, non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur. — Potest tamen dici quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem affectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato ; non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum ; sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat : et secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter : — Uno modo per directam contrarietatem ad virtutem, et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. — Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute, et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum quod superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis : est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ : excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III

Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto.

Mal. quæst. 8, art. 3; et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius, 23 Moral., cap. 10, ante med. : *Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat.* Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit, 24 Moral., cap. 6, a med., quod *superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant* ; et sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Præterea, superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus ; ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. 10, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.* Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendre in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in lib. Sententiarum Prosperi, sent. 292 : *Superbia est amor propriæ excellentiæ.* Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

— Sed contra est quod Gregorius, in 2 Moral., cap. 26, parum a princ., ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

RESPONDEO dicendum quod subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum

---

ART. 3. — In calce resp. ad 1, adverte quod superbi cum speculative perceperint aliquid, exultant in propria excellentia, dum eis repræsentatur quod tanti sunt ingenii, ut hæc penetrent, et delectati in hac sua celsitudine qua multos excellunt, affectum suum aversum possident a delectatione in ipsa veritate. Et propterea sciunt quomodo sunt divina, sed nesciunt quomodo sapiunt. Humiles autem, secreta divina, aut naturæ, aut moris penetrantes, ad excellentiam veritatis cognitæ, et suæ causæ, quæ est veritas divina, se convertunt, et in ipsa cognitione veritatis delectantur, gratias agentes Deo, et conferentes suam notitiam divinæ scientiæ et contemplationi, se nihil scire arbitrantes, veritatis exultationem affectant. — In resp. ad 2, adverte quod falsa æstimatio sui ponitur in littera, *effectus* et *causa* superbiæ. *Effectus* quidem, quia ex nimio amore propriæ excellentiæ, facile æstimat quis se excellere. Et hinc fit ut delectemur in nostris laudibus oblatis ab aliis, non usquequaque veris. *Causa* vero, quia ex falsa sui æstimatione in majus provenit quod homo se habeat ut magis excellens, et appetat altiora quam conveniant (Cajetanus).

habitus vel actus, nisi quod est objectum potentiæ, quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est arduum ; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est art. 1 et 2 præc. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie ; et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quædam passio appetitus sensitivi ; alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum judicium justitiæ (1) judicantis : et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia dictincta a concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 59, art. 4 et quæst. 82, art. 5, ad 1 et 2.

Si ergo arduum, quod est objectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, **necesse est dicere quod subjectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo.** Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex : — Una pure speculativa; et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. 11, 25: *Abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus*, id est, superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, *et revelasti ea parvulis*, id est, humilibus : neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cum tamen dicatur Eccli. 6, 34: *Si inclinaveris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam*.— Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva : et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia, quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, 23 Moral., cap. 10, circa med., quod *superbi, et si secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt.* Unde et Proverb. 11, 2, dicitur : *Ubi humilitas, ibi sapientia.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 2, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quam sint : quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit ; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quam sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam : quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum ; sicut e contra Gregorius ibidem dicit quod *sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt.* Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit. 14 de civit. Dei, cap. 7, a med., et cap. 9, *amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum;* et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse *amor propriæ excellentiæ*, in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi ; quod proprie pertinet ad superbiam.

(1) Apud Nicolaium deest *justitiæ*.

Articulus IV

Utrum convenienter a Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet : « æstimare bonum a seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet. »

2 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 4; et Mal. quæst. 8, art. 4; et 1 Cor. 4, lect. 2; et 2 Ethic., lec. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat, 23 Moral., cap. 4, dicens : *Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant : aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent.* Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis æstimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debet poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species di-

Art. 4.— Directe respondetur titulo quod convenienter a Gregorio assignantur quatuor superbiæ species; istæ species sunt sive modi, sive effectus superbiæ. — Contra 1m speciem, 1, Cor. 4, et Jac. 1, 17 ; contra 2m, Ephes. 2, 8 et 1, Joan. 4, 10; contra 3m. Is. 16, 6, et Jerem. 48, 30 et Apoc. 3, 17; contra 4m, Is. 14, 13 et Luc. 14, 11 et 18, 14.

versorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est, quæst. 110, art. 2, et quæst. 112. Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur : dicit enim Hieronymus quod *nihil est tam superbum quam ingratum videri ;* et Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 14, quod *excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet.* Præsumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus, in lib. de Similitudinib., cap. 22 et seq., exaltationem superbiæ, dicens quod *quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione.* Bernardus etiam, tract. de Grad. humilit., cap. 10 et seq., ponit duodecim gradus superbiæ; qui sunt; *curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas peccandi, consuetudo :* quæ non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

— In contrarium sufficit (1) auctoritas Gregorii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 huj. quæst. superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. — Uno modo secundum se. Manifestum est enim quod quanto majus est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quam habeat, consequens est quod ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem : et sic est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet.

Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritorie : et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet — cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet, — vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit.

(1) Al., *sufficiat.*

Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet : unde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus illius in propriam excellentiam : et secundum hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum quod vera æstimatio potest corrumpi dupliciter : — uno modo in universali ; et sic in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem ; — alio modo in aliquo particulari eligibili ; et hoc non facit infidelitatem ; sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret fornicationem esse bonum. Et ita est in proposito, nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem ; sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis glorietur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum quod jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet ; sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur a Gregorio species superbiæ.

Ad tertium dicendum quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet : unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ, quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendat in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet ; quod primo corde concipitur, secundo ore profertur, tertio opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est, quæst., præc. art. 6. — Nam primus gradus humilitatis est *corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus;* cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. — Secundus gradus humilitatis est *ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce ;* contra quam opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. — Tertius gradus humilitatis est *ut non sit facilis et promptus in risu ;* cui opponitur *inepta lætitia.* — Quartus gradus humilitatis est *taciturnitas usque ad interrogationem;* cui opponitur *jactantia.* — Quintus gradus humilitatis est *tenere quod communis regula monasterii habet ;* cui opponitur *singu*

taritas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. — Sextus gradus humilitatis est *credere et pronuntiare se omnibus viliorem;* cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. — Septimus gradus humilitatis est *ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere;* cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. — Octavus gradus humilitatis est *confessio peccatorum;* cui opponitur *defensio eorumdem.* — Nonus gradus humilitatis est *in duris et asperis patientiam amplecti;* cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulate confitetur. — Decimus gradus humilitatis est *obedientia;* cui opponitur *rebellio.* — Undecimus gradus humilitatis est *ut homo non delectetur facere propriam voluntatem;* cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. — Ultimus autem gradus humilitatis est *timor Dei;* cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est, quæst. præc., art. 6.

Articulus v

Utrum superbia sit peccatum mortale.

4 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3.

Ad quintum sit proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Ps. 7: *Domine, Deus meus, si feci istud*, dicit Glossa (ordin. Augustini) *scilicet universale peccatum, quod est superbia.* Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi, quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit, 34 Moral., cap. 18 ante med., *aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit.* Ergo superbia non est peccatum mortale.

— Sed contra est quod Gregorius in eodem lib., ibid., circa fin., dicit quod *evidentissimum reproborum signum superbia est, ac contra humilitas electorum.* Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 5. Unde e contrario superbia proprie respicit defectum hujus subjectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 10, 13: *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram* (1) *qua mensus est nobis Deus.* Et ideo dicitur Eccli. 10, 14, quod *initium superbiæ hominis est* (2) *apostatare a Deo*, quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur quod homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo: unde consequens est quod **superbia secundum genus suum sit peccatum mortale.** — Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (puta in fornicatione et adulterio), sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis judicium, et sunt præter ejus consensum, ita etiam et circa superbiam **accidit quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia,** dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, in quantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, in quantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ prout debet; et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, in quantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit: in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in 8 Physic., text. 8. Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

(1) Vulgata: *mensuram regulæ, qua...*
(2) Vulgata omittit *est.*

Articulus vi

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.

Inf., art. 7, ad 4 ; et Psalm. 18, fin.; et 2 Cor. 12, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur, quia, sicut Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 211, al. 109, ante med.), *cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant ; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, majus malum majori bono opponitur, ut Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 10, circa princ. Sed humilitas cui opponitur superbia non est maxima virtutum, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 5. Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium et alia hujusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom. 1, 28, ubi dicitur quod philosophi per elationem cordis *traditi sunt in reprobum sensum* (1) *ut faciant quæ non conveniunt.* Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

— Sed contra est quod super illud Psal. 118 : *Superbi iniqui agebant usquequaque,* dicit Glossa (interl. implic., et Ambros., octonar. 7 in hunc psal.) : *Maximum peccatum in homine est superbia.*

Respondeo dicendum quod in peccato duo attenduntur, scilicet *conversio* ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato ; et *aversio* a bono incommutabili, quæ est formalis et completiva ratio peccati.— **Ex parte autem conversionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum**, quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis.

Sed **ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem**, quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem sive propter desiderium cujuscumque alterius boni ; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quod *cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit.* Propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi 4, 6, quod *Deus superbis resistit.* Et ideo averti a Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus.—Et quia id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quod **superbia sit gravissimum peccatum secundum suum genus** quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter : — Uno modo propter vehementiam impugnationis ; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum ; et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 9, non procul a fine. Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. — Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam ; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est art. præc., ad 3. Et ideo signanter Augustinus dicit quod *bonis operibus insidiatur ;* et in Psal. 141, 4, dicitur : *In via hac, qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi.* Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per judicium rationis deprehendatur ; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. 10, 9 : *Quid superbit terra et cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Job 15, 13 : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud Isaiæ 40 6 : *Omnis caro fenum et omnis gloria ejus quasi flos agri ;* et infra, cap. 64, 6 : *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.*

Ad secundum dicendum quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis : et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtu-

Art. 6. — Si quæras an superbia sit simpliciter maximum omnium peccatorum ? Resp. non esse. Odium namque Dei gravius est, secundum ea quæ dicuntur quæst. 34, art. 2, cum per se, seu ex ratione sui objecti, importet aversionem a Deo, quam superbia non per se seu ex ratione sui objecti importat, sed aliunde. — In resp. ad 2, nota quod sicut cum de nobilitate virtutum tractabatur, distinctum est de nobilitate simpliciter, vel secundum aliquam conditionem ; ita in vitiis et peccatis de gravitate est distinguendum, quod substantialiter gravius peccatum secundum suam speciem videtur, cujus objectum est secundum se pejus, ut odium Dei. Secundum autem aliquam conditionem superbia ponitur gravissimum, quia ex parte aversionis tenet primum locum. Potest tamen dici absolute, hoc est sine additione aliqua, gravissimum peccatorum, quia peccatum ex aversione perficitur in ratione mali simpliciter. Unde Auctor in littera non dicit, quod superbia est gravior infidelitate, sed quod est gravior eis ex parte aversionis, et gravitatem præstans cuique eorum (Cajetanus).

(1) Vulgata : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ...*

tum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans : nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum ; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia ; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit in libro 2 de summo Bono, cap. 38, *omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod a summis personis et primis assumitur, seu quod de opere justitiæ et virtutis exoritur minusque culpa ejus sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, et quoniam statim per se turpis est ; et tamen, dispensante Deo, superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat.* Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere ; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

ARTICULUS VII

Utrum superbia sit primum omnium peccatorum.

2 Cor. 12, lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia : dicit enim Augustinus in lib. de Natura et Gratia, cap. 29, in med., quod *multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe.* Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, Eccli. 10, 14, dicitur quod *initium superbiæ est apostatare a Deo.* Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, 2 ad Tim. 3, 13, dicitur : *Mali homines et seductores proficiunt in pejus ;* et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est art. præc. Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, circa med., quod *superbus est fictor fortitudinis et audaciæ.* Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15 : *Initium omnis peccati est superbia.*

RESPONDEO dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra, art. præc., quod aversio a Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti : et inde est quod **superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum**, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 84, art. 2, cum de causis peccati ageretur **ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.**

Ad primum ergo dicendum quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim, art. 5 huj. quæst., quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit ; ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum quod non oportet esse eumdem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud Psal. 136 : *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea,* dicit Glossa quod coacervatione vitiorum subrepit diffidentia ; et Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 19, quod *quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.*

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora (1), quæ etiam ex ignorantia

---

ART. 7. — Ad pleniorem horum intelligentiam, observandum est, superbiam esse primum omnium peccatorum, non tantum completa *aversione*, sed insuper *tempore* et *causalitate*. 1. *Tempore* quia in tota rationali creatura, sive angelica sive humana, atque adeo in toto mundo, peccatum superbiæ fuit primum (1 Part. quæst. 63, art. 2 et 3, et quæst. seq.) 2. *Causalitate* prima est superbia non quod omnia peccata semper ex ea oriuntur, sed quia quodlibet peccati genus, ex illa natum est oriri, secundum ea quæ hic ad 1 dicuntur (Sylvius). Vide etiam 1-2, quæst. 84, art. 1.

(1) Nicolaius *graviora.*

vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud Psal. 18 : *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa interl., *hoc est a delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus a Deo.*

Ad quintum dicendum quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

Articulus VIII

Utrum superbia debeat poni vitium capitale.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim, lib. Comment. in Deut., cap. 16, et Cassianus, lib. 5 de Institut. cœnob., cap. 1, et lib. 12, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro de Virginitate, cap. 31, circa med., quod *superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite.* Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est, quæst. 36, art. 4. Ergo multo magis superbia.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, a med., non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. 2 huj. quæst., et art. 5, ad 1, superbia dupliciter considerari potest : uno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum ; alio modo, secundum quod habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo **quidam considerantes superbiam, secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus.**

Gregorius vero considerans universalem influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est, art. 2 huj. quæst., **non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem :** unde (1) dicit in 31 Moralium, loc. sup. cit. : *Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.*

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinate excellentiam appetit ; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

Art. 8. — Vide quod superbia ex parte finis, *mater* est omnium vitiorum, quia principium omnium, secundum ordinem intentionis. Ex parte autem imperii sui, est *regina* omnium vitiorum, in omnibus regnans, et dirigens omnia ad finem suum, et ideo in littera dicitur regina et mater (Cajetanus).

(1) Al. hic repetitur *Gregorius.*

QUÆSTIO CLXIII

DE PECCATO PRIMI HOMINIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam ; — et primo de peccato ejus ; — secundo de pœna peccati ; — tertio de tentatione, qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia ; 2° quid primus homo peccando appetierit ; 3° utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis ; 4° quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

Articulus primus

Utrum primi hominis primum peccatum fuerit superbia.

Inf., art. 3 et 4, corp.; et 3 Part., quæst. 1, art. 3, corp.; et 2 Sent., dist. 22, quæst. 1, art. 1 ; et Mal. quæst. 7, art. 7, ad 12, 13 et 16 ; et Rom. 5, lect. 5, fin. ; et 1 Tim. 2, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis primum pecca-

Quæst. 163. — Occasione eorum quæ de superbia in genere dixit Auctor, quæst. sup. attexit nunc duas quæst. de superbia in particulari ejusque pœnis, plurimum conducentes, ad intelligentiam historiæ Genesis, 3. Circa causam, essentiam et subjectum peccati originalis, vide 1-2, quæst. 81, etc.

Cfr. pro quæst. de peccato origin. : S. August. *de Pecc. origin.*, et *Contra Julianum*, et *de Nupt. et concupisc.;* S. Anselmus, *de Conc. Virg. et peccato orig.*, et *Cur Deus homo.;* S. Bonavent. *lib.* 2 *Sent.*, dist. 21 etc. ; Suarez, *de Opere sex dier.* et *de Vitiis et peccat.*, disp. 9; Bossuet, *Défense de la tradition et des SS. Pères*, l. 8, c. 2-5 ; Bellarminus, *de Amissione gratiæ et statu peccati;* Halensis 2 pars ; De Rubeis, *de Peccato orig.* opus maximæ eruditionis; Sylvius; Medina *in* 1 *Part ;* Billuart et Gonet *in tract. de peccatis;* Mazella, *de Deo creante*, disp. 5; Bœcker, *de Statu justitiæ origin.;* Salmantic., tract. 13; Gotti,

tum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 5, 19, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Sed primi hominis primum peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis primum peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit super Luc., cap. 4, super illud : *Dixit autem illi diabolus*, quod eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. 4, 3, cum ei dictum est : *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. 3. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud 1 ad Tim. 2, 14 : *Mulier seducta in prævaricatione fuit*, dicit Glossa (ordin. Augustini, lib. 11 sup. Gen., ad litt., cap. ult., a med.) : *Hanc seductionem appellavit proprie Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse putatum est ; scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat.* Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15 : *Initium omnis peccati* (1) *superbia.* Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. 5, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

RESPONDEO dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animæ quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit in 1 de Civ. Dei, cap. 18, a med., *non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate.* Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem ; et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinat finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde **non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum ; in quod carnis concupiscentia intendit præter ordinem rationis.** — Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram ; quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod **primum peccatum primi hominis fuit superbia.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia : et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Orosium, in dialog. QQ. 65, quæst. 4, ante med., quod *homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.*

Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. 3, 6 : *Vidit mulier quod lignum esset bonum* (1) *ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile; et tulit de fructu ejus, et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit : *Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii :* quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum quod appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ : unde et in verbis serpentis præmittitur : *Eritis sicut dii;* et postea subditur : *Scientes bonum et malum.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 11 super Genesim ad litt., cap. 30, a med., *verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.* Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

tract. 10, quæst. 5 ; Berlage, t. 5 ; Jungmann, *de Deo creatore ;* Valentia, *de Pecc. orig.* ; Schluntes, *Wesen der Sunde* (1853) ; Stapleton, *de Justific.* ; Soto, *de Natura et gratia ;* Kilbert *de Pecc. origin.* ; Reding, *in Concil. Trident.*, sess. 5 ; Scheeben, *Dogmatique*, t. 4 et *Histoire des Dogmes ;* Catharinus, *quæst. de peccato originali.*

ART. I. — Responsio non de solius Adami, sed de Evæ primo peccato est intelligenda.

(1) Vulgata :... *est superbia.*

(1) Vulgata :... *quod bonum esset lignum ad...*

ARTICULUS II

Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem.

Isa. 17, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam : dicitur enim Genes. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni et mali potiretur : hoc enim ei a serpente suggerebatur *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philosophi, in princip. Metaphys. : *Omnes homines natura scire desiderant.* Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia præditus erat, secundum illud Eccli. 17, 5 : *Disciplina intellectus replevit illos.* Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exod. 15, 11 : *Quis similis tui in fortibus, Domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

— Sed contra est quod super illud Psal. 68 : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam,* dicit Augustinus (est in Glossa ordin.) : *Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem.*

RESPONDEO dicendum quod duplex est similitudo. Una **omnimodæ æquiparantiæ : et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt,** quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis.

Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysius enim dicit in 9 cap. de divin. Nom. (a med. lect. 3) : *Eadem similia sunt Deo et dissimilia : illud quidem secundum contingentem imitationem ; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa.* Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo **ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram,** ut dictum est art. præc., **consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate.**

Considerandum tamen est quod appetitus est propriæ rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. — Primo quidem secundum ipsum esse naturæ : et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa homini, de quo dicitur Gen. 1, 26, quod *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam;* et angelo, de quo dicitur Ezech. 28, 12 : *Tu signaculum similitudinis.* — Secundo vero quantum ad cogitationem : et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit : unde in præmissis verbis cum dictum esset : *Tu signaculum similitudinis,* statim subditur : *Plenus sapientia.* Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. — Tertio, quantum ad potestatem operandi : et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent.

Et ideo cum uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed **primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali,** sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum ; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum ; — et **secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi;** ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., cap. 30, circa med., quod *menti mulieris inerat amor propriæ potestatis.* Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Unde Augustinus dicit in lib. de vera Religione, cap. 13, circa med., quod *magis voluit sua potentia frui quam Dei.* Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum ; sed appetere hujusmodi similitudinem inordinate, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud Ps. 70 : *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augustinus (est in Glossa ord.) : *Qui per se vult esse, ut Deus a nullo est, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto.*

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

Articulus III

Utrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius.

1-2, quæst. 83, art. 3, corp.; et 2 Sent., dist. 21, quæst. 2, art. 2, et dist. 33; in Exposit. litt., ad 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus 14 de Civit. Dei, cap. 15, non remote a princ. : *Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas.* Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apostolus dicit ad Rom. 5, 12. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in 2 Metaphysicæ, text. 4. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

— Sed contra est quod Origines dicit, lib. 1 Periarch., cap. 3, in fin. : *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat, sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est.* Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest : una quidem ex ipsa *specie* peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam *circumstantiam* loci, vel personæ, aut temporis. — Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior : unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod **peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati.** Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est art. præc.

Art. 3. — Adverte quod Auctor omnino deprimere volens peccatum primi hominis, ut non concedat quod sit etiam ex parte aversionis gravissimum, quia est superbia, affert superbiam negantis Deum, ubi duo vitia, in uno actu claudit, scilicet superbiam et infidelitatem : et ex hoc infert quod non solum infidelitas gravius peccatum est quam peccatum primi hominis, sed etiam superbia prorumpens in infidelitatem major est quam superbia prorumpens in appetitum scientiæ (Cajetanus).

Sed **secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum.** — Et ideo dicendum est quod **illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.**

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum quod magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum : quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

Articulus IV

Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ.

2 Sent., dist. 22, quæst. 1, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. Dicitur enim 1 ad Tim. 2, 14, quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit;* et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. 12, 47 : *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis; qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de decem Chordis, cap. 3, a med. : *Si caput est vir, melius debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis; maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum.* Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum Sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum Sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

— Sed contra est quod pœna respondet culpæ. Sed mulier est gravius punita quam vir, ut patet Gen. 3. Ergo gravius peccavit quam vir.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quod

si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere.

Sed **quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æqualiter dicitur,** quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit 11 super Gen. ad litt., cap. 35, a med., quod *mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu.*

Sed **quantum ad speciem superbiæ gravius peccavit mulier, triplici ratione.** — Primo quidem quia major elatio fuit mulieris quam viri: mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent: et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum: unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. — Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit: unde peccavit et in Deum et in proximum. —Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex quod in hoc *peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit,* ut Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., cap. ult., a med. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, in quantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad tertium dicendum quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum Sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 11, circa fin., *inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale,* id est, de facili remissibile.

QUÆSTIO CLXIV

DE PŒNIS PECCATI PRIMI HOMINIS. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de pœna primi peccati, et circa hoc quæruntur duo: 1° de morte, quæ est pœna communis; 2° de aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum mors sit pœna peccati primorum parentum.

1-2, quæst. 85, art. 5; et 2 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 1, et 3, dist. 16, quæst. 1, art. 1, et 4. prol. princ., et dist. 4, quæst. 1, art. 1, quæst. 3; et 4 Cont., cap. 51; et Mal. quæst. 15 art. 4; et Opusc. 3, cap. 197, 198, 241 et 242; et Rom. 5, lect. 3, et Hebr. 9, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccl. 3, 19: *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur

---

ART. 1. — Ex his facile patet explodendum esse errorem Pelagii, inter cætera dogmatizantis, Adamum etiamsi non peccasset, fuisse moriturum; neque mortuum esse merito culpæ, sed conditione naturæ.

S. Script. — Gen. 2, 17, et 3, 19; Rom. 5, 12, etc., et 6, 23; 1 Corint. 15, 21; Ephes. 2, 5; Coloss. 2, 13; 1 Timot. 5, 6; Jac. 1, 15.

Definit. Eccl. — Concil. Milevit. II contra Pelagianos: 1. Placuit... ut quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anat. sit. — *Concil. Arausic. II* (529) *a Bonif. II confirmat. Can.* 1: Si quis per offensam prævaricationis Adæ, non totum id est secundum corpus et animam in deterius dicit hominem commutatum, sed animæ libertate illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus, adversatur Scripturæ dicenti: « Anima quæ peccaverit, ipsa morietur ». Et: « Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis? » Et: « a quo quis superatur, ejus et servus addicitur ». *Can.* 2: Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum quod mors est animæ per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: « Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt ». — *Concil. Trid. Sessio V. Decretum de peccato originali:* 1. Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus statim sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diabolo, totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anat. sit.

totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur: quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis et gravius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est a Deo, ut supra habitum est, part. 1, quæst. 49, art. 2. Sed mors non videtur esse a Deo: dicitur enim Sap. 1, 13, quod *Deus mortem non fecit*. Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoriæ: nam meritum continetur sub bono, pœnæ autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. 4. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

RESPONDEO dicendum quod si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est, quæst. 95, art. 1, et quæst. 97, art. 1, homini in sua prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi: unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ: unde consequuntur mors et alii corporales defectus. Vita enim, et incolumitas corporis consistit in hoc quod subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, et ægritudo, et quilibet corporalis defectus pertinent ad defectum subjectionis corporis ad animam. Unde patet quod **sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum; ita etiam et mors et omnes corporales defectus.**

Ad primum ergo dicendum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas: et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in 2 de Anima, text. 3 et seq. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ, quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quod serra sit ferrea, competit formæ et actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum; sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis omnipotens est: unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem: quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis a morte.

Ad secundum dicendum quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam: nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum quod primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. — Uno modo per modum pœnæ taxatæ a judice: et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. — Alius autem defectus est qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via: et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo

rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit, lib. 2 Periarch., cap. 9, a med.; hoc enim est contra id quod dicitur Rom. 9, 2: *Cum nondum aliquid boni aut mali egissent;* et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est, quæst. 47, art. 2, et quæst. 75, art. 7, et quæst. 90, art. 4, quod anima non est creata ante corpus: sed vel in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis ejus qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum quod mors dupliciter potest considerari : uno modo secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ, et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana; alio modo potest considerari secundum quod habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna, et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit in lib. 1 Retractat., cap. 21, circa med., et cap. 26, parum a princ., quod Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est (1) mors pœna.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit 13 de Civit. Dei, cap. 5, ad fin., *quemadmodum injusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita justi bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis lex sit bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.* In quantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum quod mors dupliciter accipi potest : *uno* modo pro ipsa privatione vitæ, et sic mors sentiri non potest cum sit privatio sensus et vitæ, et sic non est pœna sensus, sed pœna damni ; *alio* modo secundum quod nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. — De corruptione autem, sicut et de generatione dupliciter loqui possumus : *uno* modo, secundum quod est terminus alterationis, et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors, et secundum hoc etiam mors non est pœna sensus. *Alio* modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem ; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse : et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit 2 super Gen. ad litt., cap. 32 : *Hæc mors ea die accidit qua factum est quod Deus vetuit, quia ex tunc morbidam qualitatem et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt.* Vel, sicut dicit lib. 1 de peccatorum Meritis et Remissione, cap. 16 circa med., *quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent acceperunt.*

(1) Nicolaius omittit, *mors.*

ARTICULUS II

Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura.

2 ent., dist. 29, quæst. 1, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato : hoc enim requirit dispositio fœminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis : similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris : germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est art. præc. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod a paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubim et gladius flammeus atque versatilis.

6. Præterea, homo post peccatum statim ne-

ART. 2. — De paradiso, vide in 1 Parte, quæst. 102 ; de ligno vitæ in 1 Parte, quæst. 97.

cessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei usus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Gen. 3, 22 : *Videte* (1) *ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.*

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psal. 144, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur, Gen. 3. 22 : *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum.*

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud 1 ad Timoth. ult., 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur his contenti simus.* Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur ; alioquin per pœnam non deterreretur quis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. 3. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

— In contrarium est quod hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ a Deo, qui omnia facit *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur Sap. 11.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo **dupliciter puniti fuerunt : — Primo quidem quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat,** scilicet locus terrestris paradisi ; quod significatur Gen. 3, 23, cum dicitur : *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitæ, et a loco, collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium.

Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ : et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. — Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. — Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro conjungitur ; quæ sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. *Quantum* autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter : primo quidem quantum ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam ; et hoc significatur cum dicitur, Gen. 3, 16 : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos :* et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo ; et quantum ad hoc dicitur : *In dolore paries. Quantum* vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc quod subjicitur dominationi viri per hoc quod dicitur : *Sub viri potestate eris.* — Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent : ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. *Primo* quidem per terræ sterilitatem, cum dicitur : *Maledicta terra in opere tuo. Secundo*, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit ; unde dicitur : *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. Tertio*, quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus ; unde dicitur. *Spinas et tribulos germinabit tibi.*

Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur : — Primo quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum; unde dicitur : *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos.* — Secundo, quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur : *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.*— Tertio, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est : *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum quod in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore : dicit enim Augustinus in 14 de Civit. Dei, cap. 26, circa med. : *Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret ; ita ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.* Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit 3 super Gen. ad litt., cap. 18. Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

(1) In Vulgata deest *Videte*.

Ad secundum dicendum quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter conjungitur : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum quod illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur et cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, et sine dolore peperit, quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturæ, a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem : et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur : *homo* enim *nascitur ad laborem*, ut dicitur Job 5, 7, et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant (1).

Ad quartum dicendum quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum ; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis ; et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum, 3 de Trinit., cap. 4, ante med., convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit in 11 super Gen. ad litt., cap. 40, in fin : *Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia.*

Ad sextum dicendum quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur : *et vivat in æternum*, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria hujus vitæ diutius permaneret.

Ad septimum dicendum quod sicut Augustinus dicit, 11 super Gen. ad litt., cap. 39, a med., *verba hæc Dei non tam sunt primis parentibus insultantis quam cæteros, ne ita superbiant, deterrentis propter quos ista conscripta sunt*, quia scilicet *non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conservavit.*

Ad octavum dicendum quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ propter duo. — Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperie caloris et frigoris ; — secundo, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est, quæst. 97, art. 2. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur Gen. 2, 25 : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum quod, sicut Augustinus dicit 11 super Gen. ad litt., cap. 31 *non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis ; præcipue cum de muliere dicatur quod « vidit lignum, quod esset pulchrum et bonum ad vescendum. » Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.*

QUÆSTIO CLXV

DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum ; circa quam quæruntur duo : 1° utrum fuerit conveniens quod a diabolo homo tentaretur ; 2° de modo et ordine illius tentationis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli et peccato hominis, secundum illud Matth. 25, 41 : *Ite maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus præscius futurorum sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur, et sic bene sciebat quod non expe-

(1) Ita Mss. et editi passim. — Nicolaius : *Qui ab aliis in sudore vultus elaboratur.* — Theologis videtur legendum : *Et sic panem cum aliis in sudore vultus manducant.*

diebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

3. Præterea, quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut et e contrario pertinere videtur ad præmium quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Proverb. 16, 7: *Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 34, 2: *Qui tentatus non est qualia scit?*

RESPONDEO dicendum quod divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. 8, 2, in quantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam, quia, ut dicit Dionysius 4 cap. de div. Nomin., part. 4, a med. lect. 23, *providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare.* Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde **conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari permitteret per malos angelos et juvari eum faceret per bonos**. Ex speciale enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Jacobi 1, 13: *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum quod sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. 15, 14: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit 11 super Gen. ad litt., cap. 4, ante med.: *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti.*

Ad tertium dicendum quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere: et ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

ARTICULUS II

Utrum fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis.

1 Part., quæst. 41, art. 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur et non e converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens, Gen. 3, *esse callidior cunctis animalibus* vel *prudentissimus omnium bestiarum*, secundum aliam translationem (70 Interp.). Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus et a Deo punitus.

— Sed contra est quod id quod est primum in aliquo genere debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, in quantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 12. Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

ART. 2. — Ad 3 et 4. Tenendum est fuisse verum et naturalem serpentem, in quem diabolus se insinuavit, et per quem tanquam instrumentum, formavit voces humanis similes. Hic dicitur fuisse callidior cunctis animantibus terræ; non ut putemus quod per naturalem serpentis astutiam, decepta sit Eva: sed ut intelligamus diabolum sibi delegisse instrumentum vafritiei suæ valde congruum. Circa resp. ad 4 observa maledictionem in serpentem latam, litteraliter ad verum serpentem pertinere. Cui etsi naturalia videantur quæ in ista maledictione continentur; postquam tamen diabolus eo abusus fuit ad hominem decipiendum, Deus voluit ut serpenti essent infamia et probrosa, quæ alioquin futura erant mere naturalia. Sensu autem allegorico quem Deus potissimum intendebat, illa maledictio pertinebat ad diabolum: qua de re, legendus est Augustinus hic ab Auctore citatus (Sylvius).

RESPONDEO dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo **diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter :** — Uno modo ex parte intellectus, in quantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. — Alio modo ex parte sensus ; et sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim vero ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens : sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad dejiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat ; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti, nam principale agens oportet esse potius ; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quam habeat suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum : et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum quod sicut Augustinus dicit II super Genesim ad litt., cap. 3, *non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit II super Genesim ad litt., cap. 28 et 29 *serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum ; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem : neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem ; quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam locuta est homini; nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum.* Et cap. 36, circa med. : *Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur.* Et, sicut rursum Augustinus dicit in lib. 2 super Gen. contra Manichæos, cap. 17 et 18, et habetur in Glossa ordin., *nunc quidem ejus pœna, scilicet diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod et dicitur: Male ictus es inter omnia animantia et bestias terræ, pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem quam nunquam habuerunt; sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei : Pectore et ventre repes* (secundum aliam litteram 70 Interp.). *Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ ; nomine autem ventris, significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur : Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ, duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terræ nomine significantur; vel certe tertium genus tentationis his verbis* (1) *figuratur, quod est curiositas; terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiæ ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit* (2) *sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; et illa observat caput ejus ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat.*

QUÆSTIO CLXVI

DE STUDIOSITATE. — *In duos articulos divisa.*

Postea considerandum est — de studiositate — et curiositate ipsi opposita.

Circa studiositatem autem quæruntur duo : 1° quæ sit materia studiositatis ; 2° utrum sit pars temperantiæ.

---

(1) Ita cum Mss. et Nicolaio. — Edit. Patav., *vel tertium genus tentationis, id est cupiditatis his verbis*, etc. — In cod. Alcan. deest *certe*.

(2) Ita passim. — Nicolaius *in homine ostendi* et in fine addit : *Hucusque Augustinus.*

Articulus primus

Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio.

Sup., quæst. 160, art. 2, corp., et inf., quæst. 167, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit ad Rom. 13, 14 : *Carnis curam ne feceritis in desideriis.* Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Præterea, Jerem. 6, 13, dicitur : *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student.* Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est, quæst. 118, art. 2. Ergo studiositas, quæ a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 27, 11 : *Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis exprobranti respondere sermonem.* Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

Respondeo dicendum quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationem tactus. Et ideo **studiositas proprie dicitur circa cognitionem.**

Ad primum ergo dicendum quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum quod ex affectu hominis trahitur mens ejus ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth. 6, 21 : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia circa ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter optime possit carni suæ subvenire : et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum : et secundum hoc studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

Articulus II

Utrum studiositas sit pars temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi (habetur ter. lib. 9, Ethic., cap. 4, et bis cap. 8, et septies cap. 9, et lib. 1 magn. Moral., circa princ. juxta Græc, litt.). Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est art. præc., ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva : unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est quæst. 47, art. 9. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis. assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio, quod est in excessu ; nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiæ studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati: unde propter horum similitudinem dicit Isidorus in lib. 10 Etym., ad litt. S, quod *studiosus dicitur quasi studii curiosus.* Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa princ. : *Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ*

Art. 1. — Studiositatis materiam, B. Thomas dicit esse cognitionem. Quod non sic est accipiendum, quasi ejus materia proxima sit cognitio, sed quia versatur circa cognitionem tanquam aliquam sui materiam propriam : evidens est, tum ex art. seq. ubi dicit ad virtutem studiositatis pertinere moderari appetitum scientiæ; tum ex quæst. seq., art. 1, ubi ait « quod studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ ». Quapropter, materia proxima studiositatis est appetitus cognoscendi, ac per consequens, studiositas definiri potest (art. seq.) : « Virtus moderans appetitum et studium veritatis cognoscendæ, secundum regulas rectæ rationis ». (Sylvius).

munus est. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 141, art. 1, 2 et 3, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem ; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in princip. Metaph., quod *omnes homines naturaliter scire desiderant.* Moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis : unde consequens est quod **studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundarie ei adjuncta, ut principali virtuti** ; **et comprehenditur sub modestia,** ratione superius dicta, quæst. 160, art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. ult. In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivæ virtutis imperatur a vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est 1-2, quæst. 9, art. 1. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. — Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis : et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. — Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc, vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in lib. 2 Ethic., cap. ult., ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quæ maxime inclinat natura : et inde est quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit ; et secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam : et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum : nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas, sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hac virtute (1) per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO CLXVII

DE CURIOSITATE. — *In duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de curiositate : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva ; 2° utrum sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.

3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 3, quæst. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas, quia secundum Philosophum in 2 Ethic. cap. 6, a med., in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona ; in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis ; dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, quod *bonum animæ humanæ est secundum rationem esse*, cujus perfectio in cognitione

---

QUÆSTIO 167. — Studiositati opponuntur duo vitia : unum per excessum, scilicet *curiositas*; alterum per defectum, scilicet *negligentia.* Sicut autem materia curiositatis generaliter dictæ est omne id quod recta ratione, agi, cognosci, vel acquiri potest ; prout vero est virtus specialis, materiam propriam habet cognitionem, seu cognitionis appetitum ; ita curiositas generaliter pro objecto habet quæcumque possunt fieri, cognosci vel acquiri : imo et ea quæ non licet agere, cognoscere vel acquirere, ut proinde generatim denotet curam superfluam circa res aliquas. Sed strictius loquendo de curiositate, ipsa describi potest, esse nimius aut superfluus sciendi appetitus : habet enim pro objecto cognitionem seu cognitionis desiderium, in quo mensuram rectæ rationis excedit. — Alterum vitium quod studiositati opponitur, idque per defectum est *negligentia*, non ea qua quis negligit id agere vel facere, quod recta ratio judicat esse faciendum (hanc enim esse peccatum prudentiæ oppositum patet ex quæst. 54), sed negligentia sciendi vel discendi ea quæ scienda sunt, et discribi potest esse quidam animi languor quo fit ut aliquis non discat ea quæ tenetur scire vel discere, pro suo statu vel conditione; estque peccatum mortale, si sub gravi teneatur ea scire : alioquin veniale, modo absit contemptus (Sylvius).

(1) Ita cum Mss. Alcan. et Camer. editi passim. — Al. *in hac virtute.*

veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. 1, 1 : *Omnis sapientia a Domino Deo est;* et Sap. 7, 17, dicitur : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*, etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus,* ut habetur ad Hebræos 4, 13, unde 1 Reg. 2, 3, dicitur quod *Deus scientiarum Dominus est.* Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum : dicit enim Hieronymus supra Danielem. cap. 1, sup. illud : *Proposuit autem*, etc., et habetur cap. *Qui de mensa*, dist. 37 : *Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod licebat.* Et Augustinus dicit in 2 de Doctrina christiana, cap. 40, in princ., quod *si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt tanquam ab injustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda.* Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

— Sed contra est quod Hieronymus dicit sup. illud Ephes. 4 : « *Non ambuletis in vanitate* » : *Nonne nobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat?* Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 1, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. **Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis,** — vel in quantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud 1 ad Cor. 8, 1 : *Scientia inflat*, — vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed **ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem** : uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum ; sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccles., cap. 21, ante med. : *Sunt qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime, intensissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur.* Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Jeremiæ 9, 5 : *Docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent laboraverunt.*— Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus, et studii ad discendam veritatem ; et hoc quadrupliciter : *uno* modo in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit ; unde Hieronymus dicit, epist. 146, ad Damas., de Filio prodigo, ante med.: *Sacerdotes, dimissis Evangeliis et Prophetis, videmus comedias legere et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. Alio* modo in quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet; sicut patet de his qui aliqua futura a dæmonibus perquirunt ; quæ est superstiosa curiositas : unde Augustinus dicit in libro de vera Religione, cap. 4, in fin : *Nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus. Tertio*, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei : unde Augustinus dicit in libro de vera Religione, cap. 29, a princ., quod *in considerantione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda ; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Quarto* modo in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur : unde dicitur Eccli. 3, 22 : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus ;* et postea sequitur : *Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum* (1).

Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri ; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 7 et 8. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognititionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum quod, etsi ratio illa ostendit (2) quod cognitio veritatis secundum se

(1) Vulgata :... *illorum.*
(2) Al., *dicit.*

bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere, quia oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum quod studium philosophiæ secundum se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Rom. 1. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Coloss. 2, 8: *Videte ne qui vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum,... et non secundum Christum;* et Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum, parum ante med., de quibusdam philosophis, quod *divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem.*

Articulus II

Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde Augustinus dicit in 6 Confess., cap. 8, in med., quod *quodam pugnæ casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos.* Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in quo homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua Poetica, cap. 2; non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda sup. illud 1 Joan. 2: *Concupiscentia carnis*, etc. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur Eccli. 17, 12 *unicuique mandavit* Deus *de proximo suo.* Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de vera Relig., cap. 38, circ. med., quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda, loco, cit., *concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum;* quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ divitur, 1 Joan. 2, videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

Respondeo dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo: — Uno enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem. — Alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam vel speculativam, vel practicam.

Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum:— Uno modo in quantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione, unde Augustinus dicit in 10 Confes., cap. 35, paulo ante fin.: *Canem currentem post leporem jam non specto, cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio: et nisi jam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco.* — *Alio* modo in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium; sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.

Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium; sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur *concupiscentia oculorum*, quia *oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur*, ut Augustinus dicit in 10 lib. Confess., cap. 35, a princ., et, sicut Augustinus ibidem subdit, *ex hoc evidentius dicernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed ad experiendi, noscendique* (1) *libidinem.*

Ad secundum dicendum quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ, vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus dicit, hom. 6 in Matth., parum ante fin., quod *adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones.*

(1) Al., *nocendique.*

Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam charitatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud ad Hebr. 10, 24: *Considerate vos invicem* (1) *in provocationem charitatis et bonorum operum.* Sed quod aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter requirendum, est vitiosum. Unde dicitur Proverb. 24, 15: *Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus.*

QUÆSTIO CLXVIII

DE MODESTIA, SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS CORPORIS MOTIBUS — *In quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse et virtus et vitium; 2° utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi ; 3° de peccato quod fit in excessu ludi; 4° de peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

4 Ethic., lect. 16, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psal. 44, 14: *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus :* Glossa (interl. Aug.), *id est, in conscientia.* Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis a natura, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 1. Sed motus corporales exteriores insunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, et quidam tardi motus : et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est, quæst. 166, art. 1, arg. 1 ; et art. 2, ad 1. Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile ; dicit enim Ambrosius in 1 de Officiis, cap. 18, circa med. : *Est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex.* Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

— Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis ; dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 19, in fin.: *Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem ac rusticum. Naturam imitemur : effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est.* Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

RESPONDEO dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod **circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistat.**

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo : — Uno quidem modo secundum convenientiam personæ ; — alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius in lib. 1 de Officiis, loco sup. cit. : *Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere,* et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum subditur : *Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus.*

Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo : — scilicet *ornatum,* qui respicit convenientiam personæ ; unde dicit quod est *scientia circa decens in motu et habitudine ; — et bonam ordinationem,* quæ respicit convenientiam

---

ART. 1. — Hæc modestia, de qua in præsenti agitur, definiri potest esse virtus servans decorum in externis motibus et gestibus. — Etsi hæc motuum corporis exteriorum compositio immediate pertineat ad modestiam, quæ est pars temperantiæ ; in quantum tamen facit ut homo neminem suis gestibus, motibus aut factis merito offendat, pertinet ad amicitiam affabilitatis, de qua, quæst. 114. In quantum vero per eos talem se quis exhibet foris, qualis est intus, pertinet ad veritatem seu veracitatem, de qua, quæst. 109. — Opponuntur autem huic virtuti : per excessum quidem *insolentia,* vel etiam *adulatio,* ac interdum *hypocrisis* et *simulatio,* de quibus quæst. 111 et 115 ; per defectum vero, *rusticitas,* sive *morositas.* — Hæc quæ hic dicuntur, sunt accipienda de seriis, sive motibus, sive gestibus. Etenim de ludis, agitur in art. seq. (Sylvius).

(1) Vulgata : *Consideremus invicem,* etc.

ad diversa negotia, et ea quæ circumstant, unde dicit quod est *experientia separationis*, id est, distinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum quod motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illuc Eccli. 19, 27: *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo;* et Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 18, ante med., quod *habitus mentis in corporis statu cernitur;* et quod *vox quædam animi est corporis motus.*

Ad secundum dicendum quod quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit in 1 Offic., cap. 18, a med.: *Motum natura informet: si quid sane in natura vitii est, industria emendet.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in resp. ad 1, exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passiones: et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit in 1 de Offic. cap. 18, ante med., quod *hinc*, scilicet ex motibus exterioribus, *homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turpior, aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior æstimatur.* Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt secundum illud Eccli. 19, 26: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus.* Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit in Regula, scilicet epist. 211, ad 119, parum a med.: *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem.* Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in 4 Ethic., cap. 6 et 7. — In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam*, vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes et tristitias, quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. — In quantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

Ad quartum dicendum quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita, quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 18, parum a med.: *Ars desit, non desit correctio.*

ARTICULUS II

Utrum in ludis possit esse aliqua virtus.

4 Sent., dist. 26, quæst. 4, art. 1, quæst. 1, corp.; et 3 Cont., cap. 25; et Isa. 3, lect. 5, princ.; et 4 Ethic., lect. 6, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in 1 de Officiis, cap. 21, 2: *Dominus ait: Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror.* Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, *virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 55, art. 4. Sed. Chrysostomus dicit, hom. 6 in Matth., aliquant. ante fin.: *Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.* Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 6, ante med., quod operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 4. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Musicæ, cap. ult., in fin.: *Volo tandem tibi parcas: nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam.* Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam, lib. 4 Ethic., cap. 8, ponit virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere jucunditatem (sive *bonam conversionem*, sicut infra).

RESPONDEO dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continue laborare propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus,

---

ART. 2. — Adverte quod nomine ludi in proposito, venit tam ludus qui consistit in factis, quam jocus qui consistit in verbis: eadem enim est ratio utriusque moris. — Nota etiam quod quamvis sæpe confundantur *ludus*, *jocus* et *lusus*, differunt tamen. *Ludus* proprie dicitur in factis, *jocus* in verbis et *lusus* ad voluptatem magis pertinet, cum sine ulla spe lucri vel damni, fiat solius voluptatis aut exercitationis causa. Ludi vero frequentius dicuntur, qui exercentur proposita spe lucri et periculo damni.

in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini : et ideo quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur ; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tantō aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem ; ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem.

Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 25, art. 2, et quæst. 31, art. 1, ad 2, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis : sicut in Collationibus Patrum, collat. 24, cap. 21, legitur quod B. Joannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur quod eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret : quod cum pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continue facere posset : qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Joannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur **ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem.**

Et hoc est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 8, quod *in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur.* Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cavenda. — Quorum primum et principale est quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. *de Scurrilit. et Facet.*, quod *unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum.* — Aliud autem attendendum est ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit in 1 de Officiis, cap. 20, circ princ. : *Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum;* et Tullius dicit in 1 de Officiis, immediate ante cap. *de Scurrilit.*, quod *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat.* — Tertio autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit *tempore et homine dignus*, ut Tullius dicit ibidem, in tit. *de Scurrilit.* Hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis.

Et ideo **circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus,** (loco sup. cit.), « **Eutrapeliam** » **nominat** : et dicitur aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium. — Et **in quantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit in 1 Rhetor., seu de Invent., inter princ. et med., quod *quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem.* Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb. 8, 6 : *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra : unde præmittit : *Licet interdum honesta joca ac suavia sint ; tamen ab ecclesiastica abhorrent regula ; quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus ?*

Ad secundum dicendum quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt sicut de quibusdam dicitur Sapientiæ 15, 12 : *Æstimaverunt esse ludum* (1) *vitam nostram ;* contra quos dicit Tullius in 1 de Officiis in tit. *Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi. Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur; sed ad severitatem potius, et ad quædam studia graviora atque majora.*

Ad tertium dicendum quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem, sed delectatio, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem : et secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in 1 de Officiis, loc. cit. : *Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut sommo et quietibus cæteris, tum cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.*

Articulus III

Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum.

4 Ethic., lect. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud

(1) Vulgata :... *lusum esse...*

enim quod excusat a peccato non dicitur (1) esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato : multa enim si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit, 31 Moral., cap. 17, a med. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

3. Præterea, maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati; peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum ; legitur enim in Vitis Patrum, lib. 2, cap. 16, et lib. 8, cap. 63, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam joculator futurus erat sibi consors in vita futura.

— Sed contra est quod super illud Proverb. 14, 13, *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Gl., interl., *luctus perpetuus*. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus, et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

RESPONDEO dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit; diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem, art. præc., quod ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis : quod quidem potest esse dupliciter. — Uno modo **ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum** : quod quidem jocandi genus secundum Tullium, lib. 1 de Officiis, tit. *de Scurril. et Facet.*, dicitur esse *illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum*, quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod **excessus in ludo est peccatum mortale.**

Alio autem modo **potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum** ; puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. **Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum** ; cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. **Quandoque autem est peccatum veniale,** puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt : quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus : et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum ; quinimo ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad secundum dicendum quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius, cit. in arg., dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. 32, 6, dicitur : *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum : nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis, vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines; tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes ; puta dum orant et suas passiones, et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Joannem, tract. 100, ante med., quod *donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus,* nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum : dicit enim Ambrosius in lib. de Offic. (ut refertur cap. *Pasce*, dist. 86) : *Pasce fame morientem : quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.*

ARTICULUS IV

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

4 Ethic., lect. 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit in lib. de vera et falsa Pœnit., cap.

(1) Nicol., *videtur.*

15, a med., de pœnitente loquens : *Cohibeat se a ludis et a spectaculis seculi qui perfectam consequi vult remissionis gratiam.* Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quod a ludo abstinuerunt: dicitur enim Jerem. 15, 17 : *Non sedi in concilio ludentium ;* et Tob. 3, 17, dicitur : *Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.* Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

— Sed contra est quod Philosophus in 2 Ethic., cap. 7, et in 4, cap. 8, ponit defectum in ludo esse vitiosum.

RESPONDEO dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit, lib. de quatuor Virtutib., cap. *de Continentia* ante med. : *Sic te geras sapienter quod nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem.* **Illi autem qui in ludo deficiunt,** nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo **tales vitiosi sunt**, et dicuntur *duri* et *agrestes*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 8.

Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem ; delectatio autem et quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in 10, Ethic., cap. 6, ideo **defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus**. Unde Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 10, ante med., quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo.*

Ad primum ergo dicendum quod quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum quod Jeremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat : unde subdit : *Solus sedebam, quoniam amaritudine* (1) *replesti me.* Quod autem dicitur Tob. 3, pertinet ad ludum superfluum : quod patet ex eo quod sequitur : *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.*

Ad tertium dicendum quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus, lib. 4 Ethic., cap. 6, *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliam, sive jucunditatem : et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam cujus est delectationes reprimere.

(1) Vulgata :.. *quoniam comminatione, replesti me.*

QUÆSTIO CLXIX

DE MODESTIA IN EXTERIORI APPARATU. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium ; 2° utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium.

Inf., quæst. 187, art. 6, corp.; et Quodl. 10, art. 14; et Opusc. 58, cap. 8; et Matth. 10 ; et 1 Ethic.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variatur: unde Augustinus dicit in 3 de Doctrina christ., cap. 12, ad fin., quod *talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est.* Sed, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur : similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorumdam dicitur ad Heb. 11, 37 : *Circuierunt in melotis, et in pelli-*

ART. 1. — Nota cum Cajetano, cultum corporis ad quatuor posse ordinari : 1° Ad fovendum corpus contra injurias aeris ; 2° Ad tegenda verecunda naturæ ; 3° Ad servandam decentiam status juxta consuetudinem patriæ; 4° Ad fovendam et augendam pulchritudinem. Primum est necessitatis ex parte corporis. Secundum est necessitatis ex parte animæ. Tertium est conveniens et rationi conforme. Stat ergo difficultas de quarto, et de hoc erit in præsenti et præcipue in seq. art.

bus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis; similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit, lib. 2 Ethic., cap. 7. Ergo videtur quod circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

— Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas : dicit enim Ambrosius in 1 de Offic., cap. 19: *Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expetitus; non pretiosis et albentibus adjutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori.* Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

Respondeo dicendum quod **in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter** : — Uno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit ; unde dicit Augustinus in 3 Confess., cap. 8, a princ. : *Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt ; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine, vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur : turpis est enim omnis pars universo suo non congruens.* — Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis ; ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit in 3 de Doctrina christ. (cap. 12, in fin.) : *In usu rerum abesse oportet libidinem : quæ non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur; sed etiam sæpe fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat.*

Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter quantum ad superabundantiam. — Uno modo per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam homilia (40 in Evangel., inter princ. et med.) : *Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa* (*scilicet excedentia proprium statum*), *nisi ad inanem gloriam quærit.* — Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. — Tertio secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum : scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ ; unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus : et *per se sufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum ; unde dicit quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt, secundum illud Apostoli 1 ad Timoth., ult. 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*: et *simplicitatem* quæ excludit superfluam sollicitudinem talium, unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt.

Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. — Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur, secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 7, a med., quod ad mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. — Alio modo ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat. Unde dicit Augustinus in lib. 2 de Sermone Domini in monte cap. 12, parum a princ., *non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam et eo periculosiorem quod sub nomine servitutis Dei decipit.* Et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 7, circa fin., quod *superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet.*

Ad primum ergo dicendum quod quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur : et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini : et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit in 3 de Doctrina christ., cap. 12, in princ. : *Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur.* Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quam cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris

præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit in lib. 3 de Doct. christ., loco cit. : *Quisquis restrictius rebus prætereuntibus utitur quam se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans, aut superstitiosus est.* Præcipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad pœnitentiam hortantur : sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa (ord. super illud: *Ipse autem Joannes*, etc.), dicit, Matth. 3 : *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit.*

Ad tertium dicendum quod hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ : et ideo excessus et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus, loco cit. in arg., ponit circa facta et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

Articulus II

Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali.

Opusc. 57, cap. 8; et Isa. 3, fin.; et 1 Cor. 7, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis : dicitur enim 1 Petri 3, 3 : *Quarum*, scilicet mulierum, *non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus :* unde dicit Glossa Cypriani (ord. lib. de Habitu virg., circa med.) : *Serico et purpura indutæ, Christum sincere induere non possunt : auro et margaritis adornatæ, et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt.* Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro de Habitu virginum, loco cit. : *Non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto, et omnino omnes fœminas admonendas, quod opus Dei et facturam ejus, et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet linea-menta nativa corrumpente medicamine.* » Et postea subdit : *Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura.* Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum : dicitur enim Deut. 22, 5 : *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri* (1).— Ergo etiam videtur quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

— 4. Sed contra est quia secundum hoc videretur quod artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

Respondeo dicendum quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra, art. præc., communiter dicta sunt circa exteriorem cultum ; et insuper quoddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Proverb. 7, 10 : *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata ad decipiendas animas* (2).

Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur 1 ad Corinth. 7, 34, quod *mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.* Et ideo **si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato.**

Illæ autem mulieres quæ viros non habent nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. — **Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale.** — Et eadem ratio quantum ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit in epist. ad Possidium, 245, al. 73, paulo a princ. : *Nolo ut de ornamentis auri, vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis : nisi quod capillos nudare fœminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatas decet.*

In quo tamen casu possent aliquæ a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate,

Art. 2. — Etsi quæ art. priore dicta sunt, non minus ad mulieres quam ad viros pertineant, B. Thomas tamen peculiariter agendum putavit de ornatu mulierum. Quoniam præter ea quæ communiter sunt attendenda circa utriusque sexus ornatum quiddam speciale est, circa ornamenta mulierum, quod scilicet muliebris cultus multum viros ad lasciviam provocat, quodque illi sexui magis familiare est, tum pulchritudinem, tum ornatum, et in ornatu excessum affectare. — Cfr. S. Gregor. Naz. lib. 1, sect. 2, carm. 29; S. August. Epist. 73 seu alias 245.

(1) Vulgata : *Non induetur mulier veste virili; nec vir utetur veste feminea.*

(2) Vulgata :... *occurrit illi... ad capiendas animas.*

sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchre ornabant*, quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus 1 ad Timoth, 2, 9, dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa*: per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, et inverecundus, et impudicus.

Ad secundum decendum quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit in epist. ad Possidium, 245, al. 73, ante med.: *Fucari pigmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est: qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt fœminæ ornari secundum veniam, non secundum imperium.* Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta ægritudine vel aliquo hujusmodi: hoc enim est licitum, quia secundum Apostolum 1 ad Corinth. 12, 23, *quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est art. præc., cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili, aut e converso; et præcipue quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege, Deut. 22, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi.

Ad quartum dicendum quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directe aliis occasionem peccandi; puta si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit cujus operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittæ et alia hujusmodi, usus talium artium non est peccatum: et hæ solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit super Matth., hom. 50, a med.: *Eas solas artes oportet vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ.* Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandæ secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum, loc. cit., quod *etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet: etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corrumpentes, artem arti male commiscentes* (1).

QUÆSTIO CLXX

DE PRÆCEPTIS TEMPERANTIÆ. — *In duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ; et 1° de præceptis ipsius temperantiæ; 2° de præceptis partium ejus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.

1-2, quæst. 100, art. 2, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est, quæst. 141, art. 8; et 1-2, quæst. 66, art. 4. Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 154, art. 8.

2. Præterea, temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum

QUÆSTIO 170. — Post considerationem de virtute temperantiæ, ejusque partibus et vitiis oppositis, juxta methodum sibi ab initio hujus partis propositam, et in aliis virtutibus observatam, de præceptis ad temperantiam pertinentibus, nunc tractare aggreditur.

ART. 1. — Ex calce art. habes unde mirari non debes, si statutum Ecclesiæ de temperantiæ actu positivo scilicet circa jejunia, minus servatur; et quod si secundum diversa tempora mutaretur, non fieret virtuti temperantiæ injuria. Ideo namque D. N. J.-C. hujusmodi præcepta determinate non dedit, ut possit Ecclesia statuere et destruere, prout expedit fidelibus, et diversis locis, ac temporibus diversos modos indicere (Cajetanus).

(1) Ita cum pluribus codicibus et edit. veteribus edit. Patav. — Nicolaius: *Necessitate superata curiositatem arti male commiscentes.*

et potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere : ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

— In contrarium est auctoritas Scripturæ, in Decalogo, Exod. 20.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Apostolus dicit 1 ad Timoth. 1, 5, *finis præcepti charitas est;* ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. En ideo **inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.**

Ad primum ergo dicendum quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur : et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur : dicitur enim Eccli. 8, 18 : *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.*

Ad secundum dicendum quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis, quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad tertium dicendum quod præcepta Decalogi, ut supra dictum est, quæst. 122, art. 1, sunt quædam universalia divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit in libro de Bono conjugali, cap. 15, et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS II

Utrum convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est art. præc., ad 3, sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur Eccli. 10, 15. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maxime debent in Decalogo poni per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis ; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est, quæst. 161, art. 6, et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat; ut Augustinus dicit in 2 de Doctrina christ., cap. 7, circ. princ. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea, dictum est art. præc. quod adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur : unde Augustinus dicit in Regula, epist. 212, al. 119, circ. med. : *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum.* Ergo videtur quod etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

— In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt : uno modo secundum se ; alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi ; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent.

Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi : et secundum hoc **aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus** : sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur), aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum quod superbia est initium peccati, sed latens in corde ; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter

præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum quod præcepta quæ per se inducuntur ad observantiam legis, præsupponunt jam legem ; unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur ; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est, quæst. 168, art. 1, ad 1.

De gratiis gratis datis

QUÆSTIO CLXXI

DE PROPHETIA. — *In sex articulos divisa.*

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter : — uno quidem modo secundum diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 12, *divisiones gratiarum sunt : — et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, etc. — Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia : unde et ibidem dicitur quod *divisiones operationum sunt.* Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ *sollicita erat, et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam ; aliud autem est in Maria, quæ *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ 10. — Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur ad Ephes. 4, 11. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores*, quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur 1 ad Cor. 12, 5 : *Divisiones ministrationum sunt.*

Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod — quædam earum pertinent ad cognitionem, — quædam vero ad locutionem, — quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quæ proponuntur omni-

---

QUÆSTIO 171. — Hic incipit octava pars istius libri tractans de gratiis gratis datis, ubi advertendum est, quod ut littera dicitur, gratiæ gratis datæ, ordinantur ad tria, scilicet cognitionem, locutionem et operationem. Hoc tamen pacto, quod ad cognitionem spectant tres, scilicet : prophetia, fides et discretio spirituum. Ad locutionem quatuor, scilicet : sermo sapientiæ, sermo scientiæ, interpretatio sermonum, et gratia linguarum. Ad operationem duæ, scilicet : gratia sanitatis, et operatio virtutum. Verumtamen est, quod interpretatio sermonum, ratione luminis quo interpretatio fit, et sermo sapientiæ et scientiæ, ratione sapientiæ et scientiæ, ad cognitionem quoque spectant. Et quoniam Auctor de quatuor horum parum, aut nihil loqui intendit, scilicet fide, discretione spirituum, gratia sanitatis et interpretatione sermonum ; et similiter de sapientia et scientia, pro quanto spectant ad cognitionem, sed vult hæc ex aliis intelligi ; ideo reducit in hoc principio, valde summarie ad prophetiam, gratias gratis datas spectantes ad cognitionem, ut non exigatur ab eo alius tractatus de eis, sed simul cum prophetia tractatæ intelligantur : gratia vero sanitatum cum operatione virtutum (Cajetanus). — *Prophetiæ* vocabulum origine græcum, componitur ex præpositione πρὸ id est *ante* vel prius et φήμι, id est *dico*. Nam πρόφημι valet idem quod *prædico* et propheta est prædictor eorum quæ futura sunt. Sed quoniam res futuræ procul ab hominum cognitione distant, hinc fortasse factum est ut aliqui prophetiam dictam existiment a προ, quasi *procul*, (seu potus πόῤῥω *procul*, quia προ idem est quod *ante*) et φανὸς, quasi propheta dictus sit quod ei appareant ea quæ procul distant, quo modo loquitur B. Thomas, art. 1. Sed prior derivatio tanquam verior tenenda est, quam ipse S. Thomas agnoscit, art. 3, in fine corp. — Definiri autem potest prophetia, esse inspiratio vel revelatio divina, per quam tum futura contingentia, prænoscuntur ac prædicuntur, tum alia quæ naturalem nostram cognitionem superant, cognita enuntiantur (Sylvius). — Nostris temporibus, Rationalistæ existentiam, imo et prophetiæ possibilitatem negarunt. Unde in hoc etiam recentiores theologi catholicam doctrinam propugnare debuerunt.

Definit. Eccle. — Proposit. damn. in Syllabo Pii IX. 7. Prophetiæ et miracula in sacris Litteris exposita et narrata, sunt poetarum commenta, et christianæ fidei mysteria philosophicarum investigationum summa ; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa ; ipseque Jesus Christus est mythica fictio. — *Concil. Vatic. Sess.* 3, *cap.* 3 : Ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt ; et de Apostolis legimus : « Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis. » Et rursum scriptum est : « Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. »

Cfr. — S. Thomas, *quæst. disput.* quæst. 11 ; Huet, *Demonstrat. évangéliques ;* De Laluzerne, *Dissertation sur les prophéties ;* Sherlock, *Discours sur l'usage et la fin des prophéties*, etc. ; Cornelius a Lapide, *Proœmium in Prophetas ;* Lacordaire, *Conférences de N.-D.*, et præcipue n° 56 ; Meignan, *Les prophéties*, etc. ; Le Hir, *Les prophètes ;* Zigliara, *Propædeutica*, lib. 2 ; Monsabré, *Introduction au dogme ;* Auctores qui de vera religione tractatus ediderunt.

bus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit, quæst. 177. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia et de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit : — quarum prima est de essentia ejus ; — secunda de causa ipsius ; — tertia de modo propheticæ cognitionis ; — quarta de divisione prophetiæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum prophetia pertineat ad cognitionem ; 2° utrum sit habitus ; 3° utrum sit solum futurorum contingentium ; 4° utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia ; 5° utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt ; 6° Utrum prophetiæ possit subesse falsum.

Articulus primus

Utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Inf., art. 2, corp. ; et 3 Part., quæst. 7, art. 8 ; et Ver. quæst. 12, art. 1, et Isaiæ 1, princ.; et 1 Cor. 14, princ.; et Hebr. 10 lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. 48, 14, quod *corpus Elisæi mortuum prophetavit;* et infra cap. 49, 18, dicitur de Joseph quod *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt.* Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea, 1 ad Cor. 14, 3, dicitur : *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Sed locutio est effectus cognitionis, non est autem ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia ; dicitur enim Oseæ 9, 7 : *Scitote, Israel, stultum prophetam* (1) *et insanum.* Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse *inspiratio* vel *revelatio*, secundum Cassiodorum in Prolog. super Psalt., cap. 1. Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

— Sed contra est quod dicitur 1 Reg. 9, 9 : *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns* (2). — Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

Respondeo dicendum quod **prophetia primo et principaliter consistit in cognitione,** quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul et remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetæ a πρὸ *pro*, quod est *procul*, et φανός, *phanos,* quod est *apparitio*, quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit in lib. 7 Etymolog., cap. 8, *in veteri Testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ cæteri non videbant, et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant.* Unde et gentilitas eos appellabat *Vates* a vi mentis, ut ibidem præmittit.

Sed quia, ut dicitur ad Cor. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem :* et infra, cap. 14, 12, dicitur : *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis ;* inde est quod **prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant** secundum illud Isaiæ 12, 10 : *Quæ audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis.* Et secundum hoc, ut Isidorus dicit in lib. 7 Etymolog., cap. 8, possunt dici *Prophetæ*, quasi *Præfatores*, eo quod *porro fantur*, id est, a remotis fantur, et de futuris vera prædicunt.

Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt secundum operationem virtutis divinæ (3), secundum illud Marci ult., 20 : *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Unde **tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis.** Unde dicitur Deuteron. ult., 10 :

Art. 1. — In resp. ad 4, incipe colligere quæ requiruntur ad veram prophetiam. Habes hic duo claudentia in se duas actiones et duas passiones. Prima actio, divina est inspiratio, et hæc fit in voluntate humana, et infert passionem, quæ est elevata intentio ad percipienda divina. Secunda actio etiam divina est revelatio, et hæc fit in intellectu, et infert in eo passionem, quæ est perceptio revelatorum. Et in hac secunda actione et passione, consistit essentialiter prophetia : prima enim præparatoria est. Habes autem ex prima conditione prophetiæ, quod Deus disponens omnia suaviter, movet hominem rationali motu ad prophetiam, scilicet per mediam intentionem, ita quod prius movet ipsum ut attendat, et deinde revelat : quod est contra illos qui putant prophetiam haberi quasi per influxum in intellectu sine nobis. Oporteret enim prius intentionem moveri, ut in littera dicitur (Cajetanus).

---

(1) Vulgata : *insanum virum spiritualem.*

(2) Vulgata : *vocabatur olim Videns.*

(3) Ita cum Mss. vetustiores edit. Garcia primus hanc lectionem invexit, *quam excedunt, sed secundum operationem*, etc. quem passim sequuntur edit. posteriores. — Theologi et Nicol., *sed operatione virtutis divinæ.*

Non surrexit Propheta ultra (1) *in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis.*

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum quod Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum quod illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri Prophetæ, sed falsi : de quibus dicitur Jeremiæ 23, 16 : *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos : visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini;* et Ezech. 13, 3 : *Hæc dicit Dominus : Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.*

Ad quartum dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech. 2, 4 : *Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum.* Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu Sancto movente : unde ibidem subditur : *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos.* Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina : unde subditur ibidem : *Et audivi loquentem ad me.* Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Job. 32, 8 : *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam;* revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen, secundum illud Job 12, 22 : *Qui revelat profunda de tenebris.*

Articulus II

Utrum prophetia sit habitus.

1-2, quæst. 68 art. 3 ; et 3 Cont., cap. 154, fin.: et Ver. quæst. 12, art. 1, per tot., et art. 13, ad 3; et Pot. quæst. 6, art. 4, fin.; et Quodl. 12, art. 27, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia sit habitus, quia, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5, *tria sunt in anima, potentia, passio et habitus.* Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes; similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 22, art. 2; prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est art. præc. Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

3. Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 110, art. 2. Ergo prophetia est habitus.

— Sed contra, *habitus est quo quis agit cum voluerit,* ut dicit Commentator in 3 de Anima, comment. 18. Sed aliquis non potest uti prophetia, cum voluerit; sicut patet 4 Reg. 3 de Elisæo, *quem cum Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret,* ut Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, inter med. et fin. Ergo prophetia non est habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Ephes. 5, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est,* quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est art. præc., consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde Micheæ 7, 8 : *Cum sedero in tenebris, Dominus lux mea est.*

Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : *uno* modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; *alio* modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. **Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis** : alias oporteret quod semper prophetæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super Ezechielem, hom. 1, inter med. et fin. : *Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cum habent.* Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite, 4 Reg. 1, 27 : *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur : sicut per lumen intellectus agentis præcipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a Prophetis non videtur; videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen in-

(1) Vulgata :... *ultra propheta.*

est per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundum illud Psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis; et hoc significatur Exodi 33, 22 : *Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, etc.* ; et 3 Reg. 19, 11, dicitur ad Eliam : *Egredere, et sta in monte coram Domino; et ecce Dominus transit*, etc. Et inde est quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaiæ 50, 4, dicitur : *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam; aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum.* Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod **prophetia, proprie loquendo, non est habitus.**

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Philosophi non comprenendit absolute omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum : qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 12, quod *intelligere pati quoddam est.* Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis ; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in libro de orando Deum, epist. 130, al 121, cap. 9, circa med., dicit esse necessarias crebras orationes, *ne concepta devotio totaliter extinguatur.* — Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Jer. 1, 5 : *Et prophetam in gentibus dedi te.*

Ad tertium dicendum quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam, quod quidem potest esse dupliciter : — Uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ, et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. — Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius ; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

Articulus III

Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium.

Inf., quæst. 172, art. 1, corp., fin., et ad 4; et Verit. quæst. 12, art. 2 ; et Isa. princ.; et Rom. 12, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus, in Prol. super Psalt., cap. 1, quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem, quæ sunt de divinis ; et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis; et scientiam, quæ est de rebus humanis, ut patet 1 ad Cor. 12. Habitus autem et actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt, 1-2, quæst. 54, art. 2. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet, 1-2, quæst. 54, art. 2. Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiæ.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, circa princ., quod *prophetia quædam est de futuro ; sicut id quod dicitur Isaiæ 7 : « Ecce virgo concipiet, et pariet filium ; » quædam de præterito, sicut id quod dicitur, Gen. 1: « In principio creavit Deus cœlum et terram ; » quædam de præsenti, sicut id quod dicitur* 1 *ad Cor.* 14, 24 :

Art. 3. — Consequens est quod definitio prophetiæ, a Cassiodoro tradita, non definitur secundum totam ipsius materiam sed dumtaxat secundum præcipuam. — Ad 1, arg. Quantum ad distinctionem donorum, sic habetur 2 Corint. 11 : « 8. Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum; 9. Alteri fides in eodem Spiritu ; alii gratia sanitatum in uno Spiritu ; 10 Alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum ».— In resp. ad 2, nota diligentissime, ait Cajetanus, differentiam inter fidem et prophetiam in hoc quod fides dat non cognitionem eorum quæ sunt fidei, sed assensum ad illa quæ sunt cognita ab aliis, scilicet a personis, divinis saltem : prophetia autem dat cognitionem.

« Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis... occulta cordis ejus manifesta fiunt. » Non ergo es prophetia solum de contingentibus futuris.

RESPONDEO dicendum quod manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subjiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci **tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit** ; — sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio (1) prophetica facta est Isaiæ cap. 6, 1, ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* — Cujus (2) etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiæ 40, 12 : *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. — Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiæ 58, 7 : *Frange esurienti panem tuum*, etc. — Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiæ 47, 9 : *Venient tibi duo in die una subito* (3) *sterilitas et viduitas.*

Considerandum tamen est quod, quia prophetia est de his quæ procul a nostra cognitione sunt, **tanto aliqua magis ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus.** — Quorum unus est eorum quæ sunt procul a cognitione hujus hominis sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum; quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Elisæus prophetice cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur 4 Reg. 5 ; et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur 1 ad Cor. 14, et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. — Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia : *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, etc., ut habetur Isaiæ 6. — Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo **ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum** : unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 1, in princ. Et *cum ideo prophetia dicta sit, quod futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit.*

Ad primum ergo dicendum quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiæ : et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio *ad secundum.* Quamvis possit dici quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam; ea vero quæ pertinent ad sapientiam et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cujus unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa, quæ per divinum lumen prophetice manifestantur.

ARTICULUS IV

Utrum propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci.

Ver. quæst. 12, art. 1; ad. 5; et Rom. 15, lec. 3, in princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos 3, 7 : *Non faciet* (1) *Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas.* Sed omnia quæ prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32, 4. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est art. præc. Ergo est perfecta; quod non esset, nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice revelarentur, quia *perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in 3 Physic., text. 63. Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. aliæque veteres.— Recentiores Garciam sequuntur sic legentem : *Et angelicorum spirituum ministeria revelatio*, etc.

(2) Ita cum Mss. Tarrac. veteres edit. — Cod. Alcan., *Ejus.* — Theologi et posteriores edit., *Quin.*

(3) Vulgata :... *Venient tibi duo hæc subito in die una.*

(1) Vulgata : *Non facit...*

omnia quæ ad illam scientiam pertinent ; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscit omnia prophetabilia.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, inter princ. et med., quod *aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; aliquando autem ex præsenti non tangit, et ex futuro tangit.* Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

RESPONDEO dicendum quod diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et a quo dependent, sicut supra dictum est, 1-2, quæst. 65, art. 1 et 3, quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur ; ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi ; sed unumquoque eorum per se oportet manifestari ; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci.

Principium autem eorum quæ divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo **non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant ; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei.**

Ad primum ergo dicendum quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis ; non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis : unde dicitur 1 ad Corinth. 13, 8, quod *prophetiæ evacuabuntur;* et quod *ex parte prophetamus*, id est, imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria ; unde subditur : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quod propheticæ revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependent; et ideo qui perfecte (1) habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al., *imperfecte.*

ARTICULUS V

Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ.

3 Cont. cap. 154; et Ver. quæst. 12, art. 2, ad 15 et 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta dicernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus in 6 Conf., cap. 13, a med., quod *mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem.* Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, *Deus non præcipit aliquid impossibile*, sicut Hieronymus (Pelagius) dicit in Exposit. Symboli a Damasum, versus fin.. Præcipitur autem prophetis, Jerem. 23, 28 : *Propheta qui habet somnium, narret somnium ; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere.* Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam (1), pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. hom. 1, inter med. et fin. : *Sciendum est quod aliquando prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur.*

RESPONDEO dicendum quod mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur : *uno* modo per expressam revelationem ; *alio* modo per quemdam instinctum occultissimum, *quem nescientes humanæ mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litt., cap. 17, vers. fin. — **De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata ;** unde dicitur Jerem. 26, 15 : *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc :* alioquin si

ART. 5. — Ex art. collige prophetiæ conditionem, scilicet quod si simpliciter est prophetia, dat prophetæ claram visionem revelationis, hoc est, quod Deus est revelans sibi tunc hoc, ita quod non credit firmiter, sed videt hoc esse (Cajet.),

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. — Editi nonnulli cum aliis quibusdam Mss. *Ille autem qui habet scientiam*, aliis omissis.

de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum : quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus.

Sed ad ea **quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium.** Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur : talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, *per Spiritum Sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio *ad omnia objecta.*

Articulus VI

Utrum ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.

Inf., quæst. 172, art. 1, corp., et art. 5, ad 3; et art. 6, ad 2; et Ver. quæst. 12, art. 3, corp., et art. 10, ad 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus : ut dictum est art. 3 huj. quæst. Sed futura contingentia possunt non evenire ; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias prophetice prænuntiavit Ezechiæ dicens : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives;* et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur 4 Reg. 20, 7 ; et Isaiæ 38, 1. Similiter et Jerem. 18, 7, Dominus dicit. : *Repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Jonæ 3, 10 : *Misertus est Dominus super malitiam quam dixit* (1) *ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute, quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in 1 Posterior., text. 17. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram : *Si aliquid est prophetatum, erit.* Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute, quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum.

— Sed contra est quod Cassiodorus dicit in Prol. in Ps. cap. 1, in princ., quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, art. 1, 3 et 5 huj. quæst. prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis, sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit (implic. super illud Dan. 2 : *Respondentes ergo Chaldæi*) quod *prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ.* Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut in 1 dictum est, quæst. 14, art. 13 et 15 ; et quæst. 16, art. 8. Unde **prophetiæ non potest subesse falsum.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut in 1 dictum est, quæst. 22, art. 4, certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea, secundum quod sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum quod divina præscientia respicit futura secundum duo : — scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur ; — et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. — Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa

(1) Vulgata : *Misertus est Deus super malitiam quam locutus fuerat ut faceret...*

futura contingentia in seipsis: et talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isa. 7, 14: *Ecce virgo concipiet.* — Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum: nam sensus prophetiæ est quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isa. 38, 1, dicentis: *Morieris, et non vives;* id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur: et quod dicitur Jonæ 3, 4: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur;* id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, in quantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum quod quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est in corp. art., hoc modo illa conditionalis est vera: *Si aliquid est prophetatum, erit,* sicut ista: *Si aliquid est præscitum, erit;* in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ, ut in primo dictum est, quæst. 14, art. 13, ad 2.

QUÆSTIO CLXXII

DE CAUSA PROPHETIÆ. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa prophetiæ. Circa hoc quæruntur sex: 1° utrum prophetia sit naturalis; 2° utrum sit a Deo, mediantibus angelis; 3° utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis; 4° utrum requiratur bonitas morum; 5° utrum sit aliqua prophetia a dæmonibus; 6° utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum prophetia possit esse naturalis.

Inf., art. 3, corp.; et Ver. quæst. 12, art. 3, et 4, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in 4 Dialogorum, cap. 26, in princ., quod *ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid prævidet;* et Augustinus dicit in 12 super Gen. ad litt., cap. 13, quod *animæ humanæ, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere.* Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum in lib. de Somno et Vig. (seu lib. de Divinat. per somn., cap. 2). Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

4. Præterea, Proverb. 29, 18, dicitur: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus;* et sic patet quod prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

— Sed contra est quod dicitur 2 Petri 1, 21: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus Sancti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, ad 2, prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter: *uno* modo secundum quod sunt in seipsis; *alio* modo secundum quod sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut in primo dictum est, quæst. 14, art. 13. Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

Futura vero in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut medicus præcognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit. Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter a natura. — Uno modo sic quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura; et sic, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 13, in princ., *quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa.* Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit in dial. 6 de Repub., versus fin., quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diver-

sam. Et secundum hoc posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus, loc. cit. : *Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit ?*

Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est, quæst. 84, art. 3, 6 et 7, ideo melius est dicendum alio modo quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ et claritas intelligentiæ.

Et tamen hæc præcognitio futurorum differt a prima, quæ habetur ex revelatione divina dupliciter : — primo quidem, quia prima potest esse quorumque eventuum et infallibiliter (1) ; hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. — Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem ; non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod **prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina**.

Ad primum ergo dicendum quod anima, quanto abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit, loc. cit. in arg., quod *anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ*, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones ; aut etiam cognoscit futura revelatione angelica, non autem propria virtute, quia, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 13, a princ., *si hoc esset, tunc haberet, quandocumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere ;* quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum quod cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est quæst. 95, art. 6, cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia : unde minus potest recipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium ; quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur ; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quam hominum, quia phantasiæ hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium ; et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum : et secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, et præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi rejiciunt verba, *et infallibiliter*, et infra, *prophetia*, velut addititia.

ARTICULUS II

Utrum prophetica revelatio fiat per angelos.

1 Part., quæst. 111, art. 1 ; et 3 Cont., cap. 154 ; et Ver. quæst. 12, art. 8 ; et Matt. 2, lect. 3, fin., et lect. 4 ; et 1 Cor. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sap. 7, 27 quod *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt a Spiritu Sancto, secundum illud 1 Cor. 12, 4 : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus, in Prol. super Ps., cap. 1, dicit quod *prophetia est divina revelatio.* Si autem fieret per angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

— Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. cœl. Hier., parum a med. : *Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes.* Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. 13, 1, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, loc. cit., et cap. 5 ecclesiast. Hierarch., inter princ. et med., ut infima per media

disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ a Deo ad homines per angelos deferuntur, Prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod **fiat per angelos.**

Ad primum ergo dicendum quod charitas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest ; sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, ut in 1 dictum est quæst. 111, art. 1, et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum quod gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui Sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratiam in hominibus mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

Articulus III

Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Ver. quæst. 12, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis, quia super illud Amos 12 : *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comm.) : *Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti : verbi gratia, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat.* Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ ; multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus super Matth. (habet hoc express. Orig. hom. 6 in Num., aliquant. a med. : quid simile habet et Hieron. in epist. 11 ad Ageruch., ad med.) quod *tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus Sancti non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam : et sic videtur quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in hom. Pentecost. (30 in Evang., inter med. et fin.) : *Implet*, scilicet Spiritus Sanctus *citharædum puerum, et psalmistam facit : implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit.* Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus Sancti : de quo dicitur 1 ad Corinth. 12, 2 : *Hæc omnia operatur unus a'que idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina ; quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus ; sed simul potest et materiam, et dispositionem et formam inducere : ita etiam **in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem ; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturæ. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet et animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.**

Ad primum ergo dicendum quod indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam. Re-

Art. 3. — Nota quod prophetiam exigere naturalem dispositionem in propheta, potest intelligi dupliciter. 1° De ipso dono prophetiæ secundum se ; et sic constat quod exigit et aliquam dispositionem, et quod impeditur per aliquam indispositionem. Nam exigit imaginationem bene præparatam ad ministrandum seu obsequendum propheticæ visioni ; quoniam divina illuminatio, circumvelata est similitudinibus, ut Dionysius docuit. Et constat quod impeditur per ebrietatem, et passiones vehementes, et hujusmodi, quæ impediunt speculationem veritatis : nec hujus oppositum docemur in littera. 2° Alio ergo modo intelligitur de dono prophetiæ, in ordine ad per se causam effectivam talis doni : et sic dicitur, quod nullam requirit dispositionem naturalem. Et dicitur hoc ad differentiam prophetiæ secundum quid, hoc est naturalis, quæ non solum secundum se. sed etiam in ordine ad per se causam effectivam illius, præexigit necessario dispositionem naturalem in propheta : quoniam causa naturalis prophetiæ est natura, quæ non potest operari nisi in patiente et disposito, ut patet. Sed causa prophetiæ simpliciter est Deus, qui non præexigit aliquam dispositionem, sicut nec materiam, sed potest simul totum producere. Et hæc est intentio, hic est clarus sensus litteræ, ut patet ex ratione litteræ, et responsionibus ad argumenta (Cajetanus).

movetur autem divina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum quod speculatio scientiæ fit ex causa naturali : natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia : quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum quod aliqua naturalis indispositio, si non removetur, impedire potest prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus ; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem, vel iræ, vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

Articulus IV

Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam.

Ver. quæst. 12, art. 5 ; et Opusc. 3, cap. 222 ; et 1 Cor. 13.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. 7, 27, quod *sapientia Dei per nationes* (1) *in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit.* Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Joan. 15, 15 : *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos 3. Ergo videtur quod prophetæ sint Dei amici : quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, Matth. 7, 15, dicitur : *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Sed quicumque sunt sine gratia, interius videntur (1) esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in libro de Somno et Vigilia (seu de lib. de Divinat. per somn., qui illi annectitur, a princ.), quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris.* Sed constat donum prophetiæ esse a Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

— Sed contra est quod Matth. 7, 22, his qui dixerant : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur : *Nunquam novi vos. Novit autem Dominus eos qui sunt ejus*, ut dicitur 2 ad Timoth. 2, 19. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

Respondeo dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo : *uno* quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens ; *alio* autem modo quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit in 15 de Trinitate, cap. 18, circ. princ. : *Nisi impertiatur cuique Spiritus Sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram.* Unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate ; quod apparet ex duobus : — Primo quidem ex actu utriusque ; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas : unde Apostolus, 1 ad Corinth. 13, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. — Secundo ex fine utriusque : datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo **prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis.**

Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem ; quæ quidem impeditur per

---

Art. 4. — Nota, ait Cajetanus, circa bonitatem morum quoad passiones et actiones exteriores, quod non intendit Auctor ad prophetiam requiri bonitatem morum, ex hac parte scilicet quietis a passionibus et actionibus exterioribus, quamvis non requiratur ex alia parte, scilicet ex parte radicis, seu charitatis. Veritas enim est et clara apud Auctorem quia prophetia stat cum peccato mortali et damnatione æterna. Sed intendit et explicat quod malitia morum impedit prophetam, pro quanto impedit magnam mentis elevationem ad contemplatione spiritualium. Quod quidem verum esse constat, cum passiones sunt vehementes, et exteriores occupationes multæ, sub hac enim ratione, impediunt mentis elevationem. Et propterea si etiam ex hac parte aliqua inordinatio moralis sine hujusmodi magnitudine vel multitudine occurrat, vel etiam hujusmodi quies a passionibus et occupationibus extraneis fiat, non propter bonum morem, sed naturam, vel speculationem, ac per hoc esset dicta quies sine bonitate morali, staret prophetia, etiam ex hac parte, sine bonitate morali (Cajetanus).

(1) Ita juxta Vulgatam quidam Mss. et edit. omnes recentiores. — Cod. Alcan., *per orationes.* — Al., *per notiones ;* item. *per rationes.*

(1) Al., *intrinsecus videntur.*

vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur 4 Reg. 4, quod *simul habitabant cum Elisæo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum quod donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem : et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. — Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit super Matth. cap. 7, in illud : « *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* » *Prophetare, et virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur.*

Ad secundum dicendum quod Gregorius, homil. 27 in Evang., ante med., exponens illud dicit : *Dum audita superna cœlestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnis ergo eis nota fecerat, quia a terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant.* Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad tertium dicendum quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth., hom. 19 in Oper. imperf., ante med., quod *catholici Doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos.* Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

Ad quartum dicendum quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

Articulus V

Utrum aliqua prophetia sit a dæmonibus.

3 Contra, cap. 154.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla prophetia sit a dæmonibus. *Prophetia* enim *est divina revelatio*, ut Cassiodorus dicit in Prol. super cap. 1. Sed illud quod fit a dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illluminatio, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo, quæst. 109, art. 3. Ergo nulla prophetia potest esse a dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei : unde super illud Rom. 12 : *Sive prophetiam secundum rationem fidei*, dicit Glossa (ord. Ambros. in hunc loc.) : *Nota quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quæ est prima probatio, quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto Spiritu prophetabant.* Non ergo, prophetia a dæmonibus dari potest.

— Sed contra est quod dicitur 3 Reg. 18, 19 : *Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel.* Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam a dæmonibus sit aliqua prophetia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est quæst. præc., art. 1, prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit.

Et ideo **prophetia proprie et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia.** Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione puta *prophetæ falsi*, vel *prophetæ idolorum*. Unde Augustinus 12, super Genes. ad litt. cap. 19 circ. fin. : *Cum malus spiritus arripit hominem in hæc*, scilicet visa, *aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.*

Ad primum ergo dicendum quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie et simpliciter dictam.

Art. 5. — Collige tres differentias inter prophetias simpliciter et dæmonum : 1ª quia prophetia simpliciter extendit se ad ea, quæ Deo soli nota sunt, quæ sunt simpliciter procul, et non solum procul a nobis : prophetia vero dæmonum ad illa non se extendit quoad cognitionem, quamvis quoad superbiam, temerariamque dæmonum præsumptionem, non vereantur prædicere quæ nesciunt. 2ª Est quod illa est cum illuminatione intellectus ; ista non. 3ª Est quod illa nunquam falsa ; hæc quandoque falsa : quamvis falsitatem quandoque contineat sub specie propheticæ comminationis (Cajetanus).

Ad secundum dicendum quod dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo : et in hoc deficit hæc prophetia a vera.

Ad tertium dicendum quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus (alius Auctor) super Matth., homil. 19, in Opere imperf., parum ante fin., quod *quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur ; quoniam diabolus interdum falsa dicit, Spiritus Sanctus nunquam* (1). Unde dicitur Deuter. 18, 21 : *Si tacita cogitatione responderis : Quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum : Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.*

Articulus VI

Utrum prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Infr., quæst. 174, art. 5, ad 4; et 3 Cont., cap. 134.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius sup. illud 1 Cor. 12 : *Nemo potest dicere verum*, quod *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.* Sed prophetæ dæmonum non loquuntur a Spiritu Sancto, quia *non est conventio Christi ad Belial*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 15. Ergo videtur quod tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur a Spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud 3 Reg. ult., 22 : *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus.* Sed prophetæ inspirati a Spiritu Sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est quæst. præc., art. 6. Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea, Joan 8, 44, dicitur de diabolo quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax* (2) *et pater ejus*, id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

— Sed contra est quod Numer. 21 dicit quædam Glossa (colligitur ex ord. Rabani sup. illud : *Misit ergo nuntios*) quod *Balaam divinus erat; dæmonum scilicet ministerio, et arte magica nonnunquam futura prænoscens.* Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur Numer. 24, 17 : *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel.* Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Respondeo dicendum quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit (Comment. in Luc., cap. 17, ante med., sup. illud, *Decem viri leprosi ;* et Aug. lib. 2 QQ. evangelic., quæst. 59, a princ.) quod *nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat.* Unde et **ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur.** Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom. 19, in Opere imperf., parum ante fin.: *Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet.*

Ad primum ergo dicendum quod prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum inspiratione divina ; sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num. 22, licet esset propheta dæmonum, quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat : tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet : tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum a dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt : quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus Sanctus ; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum 12 super Gen. ad litt. (videtur colligi posse ex cap. 19, circa fin.). Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, a Spiritu Sancto est.

Ad secundum dicendum quod verus propheta semper inspiratur a Spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum ; propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est in corp. art., et ad 1.

Ad tertium dicendum quod propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata ; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a

(1) Ita edit. veteres cum Mss. — Nicolaius : *interdum verum dicit, Spiritus Sanctus nunquam mentitur.* — Edit. Patav., *nunquam interdum mentitur.*

(2) Vulgata :... *quia mendax est et pater ejus.*

Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est in corp. art., et ad 1. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per angelos revelantur, ut dictum est ibid.

QUÆSTIO CLXXIII

DE MODO PROPHETICÆ COGNITIONIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam; 2° utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis; 3° utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus; 4° utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Sup., quæst. 171, art. 2, corp., et art. 4, corp., et ad 8; et Ver. quæst. 12, art. 6; et Psal. 50.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Isa. 38: *Dispone domui tuæ*, etc., dicit Glossa ord.: *Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt.* Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit in 9 de Trinit., cap. 7, in princ., quod *in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur visu mentis aspicimus.* Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur a prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

— Sed contra est quod visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur 1 ad Cor. 13. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

RESPONDEO dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur Hebr. 11, quod *erant a longe aspicientes.* Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes non vident ut a remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Psalm. 139, 14: *Habitabunt recti cum vultu tuo.* Unde **manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quæ erit in patria: unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur,** ut patet per Apostolum, 1 ad Cor. 13.

Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundum quod est objectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum: quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit in 5 Confess., cap. 4, circ. princ.: *Beatus est qui te scit, etiam si illas*, id est, creaturas, *nesciat.* Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat, tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod **visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis.**

Unde Dionysius dicit in 4 cap. cœl. Hierar., circa med., de visionibus propheticis loquens, quod *sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina.* Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia: nam in speculo resultant species ab aliis rebus; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est quæst. 171, art. 6, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quod prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II

Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, an solum novum lumen.

3 Cont., cap. 154 ; et Ver. quæst. 12, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen ; quia, sicut dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comment.) Amos 1 : *Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt.* Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 9, *visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis.* Unde etiam Danielis 10, dicitur quod *intelligentia opus est in visione.* Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib., cap. 5, in fin., dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus Sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

— Sed contra est quod dicitur Oseæ 12, 10 : *Ego visiones multiplicavi eis* (1), *et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, et non solum intelligibile lumen.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 13 super Gen. ad litt., cap. 9, circa princ., *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet.* Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species, et secundum naturæ ordinem, primo oportet quod species repræsententur sensui, secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutantur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium, secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem (sicut accidit in dormientibus et furiosis), vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diversi intellectus ; ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis.

Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem, seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum ; non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus.

Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum : sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiæ (1), sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., c. 9, in med. : *Maxime propheta est qui utroque præcellit, ut* scilicet *videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat.*

Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu exterius quædam formæ sensibiles; sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Daniel 5 ; quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a sensibus sunt acceptæ ; sicut Jere-

(1) In Vulgata deest *eis*.

(1) Al., *casus prophetiæ*.

mias *vidit ollam succensam a facie aquilonis*, ut habetur Jerem. 1; sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt; sicut dictum est, hic sup., de Joseph, et sicut patet de Apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur Lucæ 24, 45, et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad dijudicandum secundum divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isa. 63, 14: *Spiritus Domini ductor ejus fuit.* Sic igitur patet quod **prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ a sensu, secundum congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit 9 de Trin., cap. 11, in princ., quod *habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem*, quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

Articulus III

Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

Ver. quæst. 12, art. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num. 12, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed, sicut Glossa dicit in principio Psalterii, *visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri:* cum autem aliqua videntur dici vel fieri, quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur a suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed visione prophetica est maxime intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

— 4. Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 14, 32: *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt.* Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., prophetica revelatio fit secundum quatuor, — scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, — secundum emissionem intelligibilium specierum, — secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, — et secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod **non fit abstractio a sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles,** sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi, Exod. 3, et scriptura ostensa Danieli, Dan. 5, sive etiam per alias causas productas; ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia.

Similiter etiam **non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus,** quia in nobis perfectum judicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in 1 habitum est, quæst. 84, art. 7.

Sed **quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus,** ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur.

Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat, quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid perci-

piat sensibus, non tamen plene discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 12, ante med. : *Sic videntur quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa* (1) *per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis.*

Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis) **sed per aliquam causam ordinatam,** vel naturalem, sicut per somnium, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam, sicut de Petro legitur Act. 10, quod cum oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. 1, 3 : *Facta super eum manus Domini.*

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus; sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel judicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum quod motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

— *Ad quartum* dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbata sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla et Montanus), sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est dono prophetico.

ARTICULUS IV

Utrum prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

Jerem. 11, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., cap. 9, in princ., *quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia.* Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur 2 Petr 1, 19 : *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 11, 51 : *Hoc autem a semetipso* (Caiphas) *non dixit, sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit quod Jesus moriturus erat pro gente,* etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea quæ prophetat.

RESPONDEO dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetæ a Spiritu Sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. **Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul; quandoque autem ad duo horum ; quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu.** Nam cum mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata.

Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus Sanctus intendit, sicut David, qui dicebat 2 Reg. 23, 2 : *Spiritus Domini locutus est per me.* Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus Sanc-

---

ART. 4. — S. Thom. lect. 7 in cap. 11 Jo. ita scribit : «Quandoque aliqui habent propheticam visionem sicut Nabuchodonosor et Pharao, et similiter ipsam visionem aliis annuntiaverunt ; non tamen prophetæ dici possunt, quia defuit eis aliquid, scilicet intelligentia visionis ». Et lect. 7 in cap. 11 ad Hebr. : « Hoc est de ratione prophetæ, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum ». Hinc S. Hieron. ad cap. 1 Is. : « Montani, inquit, deliramenta conticeant, qui in extasi et cordis amentia, prophetas putat ventura dixisse ; neque enim videre poterant quod ignorabant ». — In art. præc. resp. ad 4, errorem Montani ejusque prophetissæ Priscillæ commemroat S. Doctor ; de quibus etiam videri potest S. August. *de hæresib.* 25.

(1) Ita communiter. — In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *ipsa*.

tus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha, Joan 10.

Similiter etiam cum Spiritus Sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Jeremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Jerem. 13; quandoque vero non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. **Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus.**

Sciendum tamen quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est in corp. art. **etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.* Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

QUÆSTIO CLXXIV

DE DIVISIONE PROPHETIÆ. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ; et circa hoc quæruntur sex: 1° de divisione prophetiæ in suas species; 2° utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione; 3° de diversitate graduum prophetiæ; 4° utrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum; 5° utrum aliquis comprehensor possit esse propheta; 6° utrum prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ et comminationis

Ver. quæst. 12, art. 10; et Matt. 1, prope fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa (ord. sup. illud : *Ut adimpleretur quod*, etc.) sup. Matth. 1 : *Ecce virgo in utero habebit*, ubi dicitur quod *prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hic agitur; alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ comminatio dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis.* Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia *prophetæ legunt in libro præscientiæ,* ut dicit Glossa Isa. 38 (ord. sup. illud : *Dispone domui tuæ*). Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea, sicut aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur: dicitur enim Jerem. 18, 7 : *Repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam ;* et hoc pertinet ad prophetiam comminationis ; et postea subdit de prophetia promissionis : *Subito loquar de gente et regno, ut ædificem, et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis... pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo sicut ponitur prophetia comminationis : ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. 7 Etym., cap. 8, declinando ad fin., prophetiæ genera sunt septem. — Primum genus est extasis, quod est mentis excessus ; sicut vidit Petrus vas submissum de cœlo cum variis animalibus. — Secundum genus est visio, sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi Dominum sedentem*, etc. — Tertium genus est *somnium*, sicut Jacob scalam dormiens vidit. — Quartum genus est *per nubem*, sicut ad Moysen loquebatur Deus. — Quintum genus est *vox de cœlis*, sicut ad Abraham sonuit dicens : *Ne mittas manum in puerum.* — Sextum genus *accepta parabola*, sicut apud Balaam. — Septimum genus *repletio Spiritus Sancti*, sicut pene apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum : — unum secundum oculos corporis ; — alterum secundum spiritum imaginarium ; — tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

— Sed contra est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Glossa inducta in arg. 1.

RESPONDEO dicendum quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo **secundum horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem.**

Dictum est autem supra, quæst. 171, art. 6, ad 2, quod futurum est in divina cognitione dupliciter : — Uno modo, prout est in sua causa : et sic accipitur **prophetia comminationis,** quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur. — Alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis : vel ut fienda ab ipso ; et horum est **prophetia prædestinationis,** quia, secundum Damascenum, lib. 2 orth. Fid cap. 30, circ. princ., *Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis;* vel ut fienda per liberum arbitrium hominis;

et sic est **prophetia præscientiæ**, quæ potest esse bonorum et malorum : quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in Glossa (Cassiodori sup. prolog. Hieronymi, et Glossa ord. supra illud Matth. 1. : *Ut adimpleretur quod*, etc.), in principio Psalterii ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, et secundum comminationem.

Ad primum ergo dicendum quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundum hoc ponitur species prophetiæ : prout autem dicitur respectu futurorum eventuum, sive secundum quod in seipsis sunt, sive secundum quod sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi : qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus : et sic sumitur triplex visio quam ponit tam ipse quam Augustinus, 12 sup. Gen. ad. litt., cap. 6 et seq.; vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus : qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus Sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; et *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et *extasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit quarto loco; aut est vox formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco.

ARTICULUS II

Utrum excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum.

Inf., art. 3, corp.; et 3 Part., quæst. 30, art. 2, ad 1; et Ver. quæst. 12; et Isai. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus 12 super Genesim ad litt., cap. 9, in med. et habetur in Glossa ordin. 1 ad. Cor, 14, super illud : *Spiritus autem loquitur mysteria: Minus est propheta qui rerum quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; et magis est propheta, qui solo earum intellectu est præditus, sed maxime propheta est qui in utroque præcellit.* Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quanto virtus alicujus rei est major, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 2. Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus in prol. lib. Reg., circ. med., distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat (puta Isaias, Jeremias, et alii hujusmodi), simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus Sancti scribente (sicut Job, David, Salomon et hujusmodi). Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetæ illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea, Dionysius dicit 1 cap. de cœl. Hierach., parum ante med., quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

— Sed contra est quod Glossa dicit in princi-

ART. 2.—Utitur titulus non formis imaginatis, sed *visione imaginaria*, ita quod non vertitur in quæstionem «utrum prophetia sine phantasmatibus, sed sine imaginaria ». Et quoniam de prophetia est sermo, intelligitur de visione imaginaria prophetica; et hoc in calce art. explicatur, ita quod sensus quæstionis est: An prophetia habens alteram tantum propheticam visionem, scilicet intellectualem, sit excellentior prophetia habente utramque propheticam visionem, scilicet intellectualem et imaginariam.—In resp. ad 4, manifeste habes quod quantumcumque sit excellens intellectualis visio prophetica, absque imaginaria visione, nunquam tamen est sine phantasmatum ministerio. Non extendas hæc ad raptum Pauli et Moysi (Cajetanus).

pio Psalterii, quod *ille modus prophetiæ dignior est cæteris, quando scilicet ex sola Spiritus Sancti inspiratione remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur.*

RESPONDEO dicendum quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quanto hujusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum : magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod **prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem visionem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundum imaginariam visionem.**

Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior ; sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur 2 Reg. 23, 3 : *Mihi locutus est fortis Israel;* et postea subdit : *Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.*

Ad primum ergo dicendum quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia : et quantum ad hoc loquitur Augustinus ut supra. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum quod aliud est judicium de his quæ propter se quæruntur, et de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est ; sicut medicus reputatur melior qui plures potest et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse majoris virtutis ; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicujus prædicationem ; sicut cognitio patriæ est nobilior quam cognitio viæ, quæ tamen magis proprie dicitur fides propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate : et ideo magis proprie dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem ; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem ; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem : cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum ; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : *Hæc dicit Dominus,* quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt ; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum quod illustratio divini radii in vita præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi aliquo modo a sensibus abstrahuntur ; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata : et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III

Utrum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam.

Part. 1, quæst. 12, art. 2, ad 1 ; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 2, art. 7, ad 2 ; et Ver. quæst. 12, art. 13, per tot., et art. 14, corp. ; et 1 Cor. 13, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est, art. præc., ad 2. Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo di-

versitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundum Glossam (Cassiod. sup. prolog. Hieron. in Psal.), in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis, et factis, et somnio, et visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quam secundum dicta et facta.

— Sed contra est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia *propter quid* est altior, eo quod est per nobilius medium quam scientia *quia est*, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 2, prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda, vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio : et ideo — infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda ; sicut de Samsone dicitur Judicum 15, 14, quod *irruit Spiritus Domini in eum : et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta.* — Secundus autem gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis ; sicut dicitur de Salomone 3 Reg. 4, 32, quod *locutus est parabolas.... et disputavit super lignis a cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de jumentis et volucribus et reptilibus et piscibus ;* et hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam præmittitur, 29 : *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.*

Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur : — Primo secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo, et visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ, quia major vis prophetici luminis esse videtur quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. — Secundo autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis, Gen. 41. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa ; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Jerem. 1. — Tertio autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem, quia per hoc ostenditur quod mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem.— Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo ; in specie angeli quam si videatur in specie hominis : et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei, secundum illud Isaiæ 6, 1 : *Vidi Dominum sedentem.*

Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur ; quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ, ut dictum est art. præc. ad 3. Et ideo consequens est quod **gradus prophetiæ proprie dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.**

Ad primum ergo dicendum quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci, nisi secundum quod judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 171, art. 2, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est : et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est, quæst. 171, art. 1.

ARTICULUS IV

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus Prophetis.

Ver. quæst. 12, art. 9, ad 2, et art. 4; et Isai. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt. quod *David dicitur propheta per excellentiam.* Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Josue 10, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiæ 38, quam per Moysen, qui divisit mare Rubrum; similiter etiam per Eliam, de quo dicitur Eccli. 48, 4: *Quis poterit tibi similiter gloriari* (1), *qui sustulisti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea, Matth. 11, 2 dicitur quod *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

— Sed contra est quod dicitur Deuteron. ult., 10: *Non surrexit propheta ultra* (2) *in Israel, sicut Moyses.*

RESPONDEO dicendum quod, **licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major.** In prophetia enim sicut ex dictis patet, art. præc., et art. 1, quæst. 171, consideratur et cognitio tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam, et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior: — Primo quidem quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 27. Unde dicitur, Num. 12, 8, quod *palam, non per ænigmata Deum vidit* (3).— Secundo quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. 33, 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* — Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii vero Prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malachiæ 4, 4: *Mementote legis Moysi servi mei.* — Quarto quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deuter. ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Ægypti Pharaoni, et omnibus servis ejus, universæque terræ illius.*

Ad primum ergo dicendum quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis, sed David plenius cognovit, et expressit mysteria incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum quod illa signa illorum Prophetarum fuerunt majora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum quod Joannes pertinet ad novum Testamentum; cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur 2 ad Corinth. 3.

ART. 4. — In resp. ad 3, observa, comparationem Moysi cum aliis prophetis, intelligendam esse de prophetis veteris Testamenti.

(1) Vulgata: *Quis potest similiter sic gloriari tibi? qui* etc.
(2) Vulgata: ... *ultra propheta...*
(3) Vulgata: *Palam et non per ænigmata et figuras Dominum vidit.*

ARTICULUS V

Utrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis.

Sup., quæst. 173, art. 1, corp.; et 3 Part. quæst. 7, art. 8, corp.; et 1 Corinth. 13, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est art. præc. vidit divinam essentiam; qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; et tamen ipse prophetam se nominat Matth. 13, 57, ubi dicit: *non est pro-*

ART. 5. — Cum in resp. ad 4 ait, dici posse quod non fuerit anima Samuelis quæ Sauli apparuit, sed dæmon ex persona ejus loquens; non simpliciter est accipiendum, sed cum ea dumtaxat conditione quam exprimit 1 Parte, quæst. 89, art. 8 ad 2 his verbis: « vel illa apparitio fuit procurata per dæmones: si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur propter hoc, quod inter canonicas scripturas apud Hebræos non habetur: » quæ conditio, cum apud catholicos non subsistat (nam et ipse S. Thomas et universa per orbem Ecclesia librum Ecclesiastici habet pro canonico ejusque auctoritatem recipit tanquam irrefragabilem), consequens est, non esse a catholicis dicendum, quod ea visio fuerit per dæmonem procurata: sed quod ipse Samuel apparuerit per divinam operationem, ut eo loco primæ Part. loquitur S. Doctor his verbis: « Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum quod dicitur Eccli. 46, quod dormivit, et notum fecit Regi finem vitæ suæ (Sylvius). »

pheta sine honore, nisi in patria sua. Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetæ.

4. Præterea, de Samuele dicitur Eccli. 46, 23 : *Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis.* Ergo eadem ratione alii sancti post mortem possunt prophetæ dici.

— Sed contra est quod 2 Petr. 1, sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

RESPONDEO dicendum quod prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. — Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus, et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum quam per intelligibiles effectus : et talis maxime est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum.

Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud 2 ad Cor. 5, 6 : *Quamdiu in corpore sumus* (1), *peregrinamur a Domino.* **Neutro autem modo beati sunt procul : unde non possunt dici prophetæ.**

Ad primum ergo dicendum quod visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis, unde adhuc erat videns procul : et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum quod angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum quod Christus simul erat comprehensor et viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit ipsi ratio prophetiæ, sed solum in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte dæmonum hoc dicitur factum quia, etsi dæmones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet ; sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur 4 Reg. 1. — Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens ; quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

(1) Vulgata : *Scientes quoniam dum sumus in corpore*, etc.

ARTICULUS VI

Utrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum.

Part. 1, quæst. 52, art. 5, ad 3, et quæst. 12, art. 14, ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 2 et 4. Sed, sicut dicit Gregorius hom. 16 in Ezech., aliquant. a med., *per succesiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* Ergo et gradus prophetiæ secundum processum temporis debent distingui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto ; dicitur enim 1 Reg. 3, 1, quod *ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus* (1), id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est : similiter etiam non inveniuntur libri Prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est: *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*, ut patet Isaiæ, 8, 1, post quod tempus plures Prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit, Matth. 11, 13 : *Lex et Prophetæ* (2) *usque ad Joannem prophetaverunt.* Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis Prophetis, secundum illud ad Ephes. 3, 5 : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum*, scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et Prophetis in spiritu.* Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiæ gradus.

ART. 6. — Supponit duo : quod per prophetiam Deus hominem docet de veritate supernaturali, non solum ad credendum, sed etiam ad bene operandum. Alterum quod sunt duo præcipua capita fidei, scilicet de uno vero Deo, et de Christi Incarnatione. Et his suppositis, sequuntur hæ conclusiones : 1° Gradus prophetiæ, secundum quod ipsa ordinatur ad fidem deitatis, creverunt successu temporis, non in singulis personis prophetarum, sed secundum tres temporis distinctiones. 2°. Si per singulas temporum distinctiones, propheticæ revelationes sub unaquaque factæ, inter se comparentur ; primæ fuerunt excellentiores, tanquam fundamenta, super quibus fundabantur cæteræ revelationes ejusdem status. 3° Quantum ad fidem Incarnationis, gradus prophetiæ creverunt secundum propinquitatem ad Christum. 4° Quantum ad directionem bonorum operum, prophetica revelatio non est diversificata secundum processum temporis, sed secundum conditionem negotiorum (Sylvius).

(1) Vulgata : *Sermo Domini erat pretiosus in diebus illis.*
(2) Vulgata : *Omnes prophetæ et lex.*

— Sed contra est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est art. 4 huj. quæst., qui tamen alios Prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundum temporis processum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 2 et 4 huj. quæst., et quæst. præc., art. 2 et 4, prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psal. 42, 3 : *Emitte lucem tuam et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt.* Fides autem nostra in duobus principaliter consistit : — primo quidem in vera Dei cognitione secundum illud Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* — Secundo in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Joan. 14, 1 : *Creditis in Deum, et in me credite.* **Si ergo de prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones ; scilicet ante legem, sub lege et sub gratia.** — Nam ante legem, Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde et prophetæ nominantur, secundum illud Psal. 104, 15 : *In Prophetis meis nolite malignari*, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. — Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante, quia jam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde dicit Moysi, Exod. 6, 2 : *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente ; et nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ, cum dictum est ei Exodi 3, 14: *Ego sum qui sum*, quod quidem nomen significatur a Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. — Postmodum vero tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., 19 : *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. — Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahæ, cujus tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando ; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahæ : unde dictum est ei Gen. 26, 24 : *Ego sum Deus Abraham, patris tui* ; et similiter ad Jacob dictum est Gen. 28, 12 : *Ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac.* — Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit ; supra quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. — Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundum illud Matth. 16, 18 : *Super hanc petram*, scilicet confessionis tuæ, *ædificabo Ecclesiam meam.*

Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt ; post tamen plenius quam ante, ut Apostolus dicit ad Ephes. 3.

Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum, quia ut dicitur Proverb. 26, 18 : *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 18, de Civit. Dei, cap. 27 a med., *quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissime fierent; ita in occidentalis Babylonis, id est, Romanæ urbis, exordio, qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula Prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium solverentur, scilicet promissiones Abrahæ factæ. Cum enim Prophetæ nunquam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem ea scriptura prophetica manifestius condebatur quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas, scilicet Romana, quæ gentibus imperaret.* Ideo autem maxime tempore Regum oportuit prophetis in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat : et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum quod prophetæ prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit : et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, *non hoc dicitur, ut post Joannem excludat Prophetas. Legimus enim in Actibus Apostolorum, et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi.* Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ : et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam

fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert, 5 de Civit. Dei, cap. 26, non procul a princ., quod *Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit.*

QUÆSTIO CLXXV

DE RAPTU. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de raptu : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum anima hominis rapiatur ad divina; 2° utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam; 3° utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam; 4° utrum fuerit alienatus a sensibus ; 5° utrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu illo ; 6° quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Ver. quæst. 13, art. 1; et 2 ad Cor. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam raptus, *ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio.* Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur : dicit enim Augustinus in princ., Confess. : *Fecisti nos, Domine, ad te ; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit, 8 cap. de divin. Nom., a med. lect. 4, et cap. 9, ad fin lect. 4, quod justitia Dei in hoc attenditur quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit, lib. 2 de orth. Fid., cap. 30, circ. princ. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

— Sed contra est quod 2 ad Corinth. 12, 2, dicit Apostolus : *Scio hominem in Christo... raptum usque ad tertium cœlum :* ubi dicit Glossa (ordin. Petri Lombardi), *raptum, id est, contra naturam elevatum.*

QUÆSTIO 175. — Agitur nunc de *Raptu* quia est quidam gradus propheticæ cognitionis, sicut dixit Auctor in procemio quæst. 171 in fine. Raptus a quibusdam definitur esse « ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam vi superioris naturæ elevatio » : et superiorem naturam illam, divinam intelligunt.

RESPONDEO dicendum quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est in arg. 3. *Violentum* autem *dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur,* ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, a princ. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter : — uno quidem modo quantum ad finem inclinationis; puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum ; — alio modo quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius projiciatur deorsum quam sit motus ejus naturalis.

Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam : — uno modo quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad pœnas, secundum illud Psal. 49, 22: *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat* ; — alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo **quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione;** sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici.

Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : — Uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur ; — secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis ; — tertio modo ex virtute divina, et sic **loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus,** secundum illud Ezech. 8, 3 : *Spiritus elevavit me inter cœlum et terram* (1) *et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.*

Sciendum tamen quod **rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat** ; sicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. **Sed hoc non ita proprie dicitur.**

Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei... per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed iste modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei.

(1) Vulgata : *Elevavit me spiritus inter terram et cœlum, et* etc.

Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur : quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur : quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

Articulus II

Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quam ad vim appetitivam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius 4 cap. de div. Nom. (part. 1, lect. 10) : *Est autem extasim faciens divinus amor.* Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 3, circ. med., quod *ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus vero, quem angelus solvit ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit.* Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud Psal. 30, *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum*, dicit Glossa (interl. Aug.), in expositione tituli : *Extasis græce, latine dicitur excessus mentis qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna, et inferiorum oblita.* Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

— Sed contra est quod super illud Psal. 115 : *Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax*, dicit Glossa (ord. Aug.): *Dicitur extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur.* Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo et extasis sive raptus.

RESPONDEO dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus : — Uno modo **quantum ad id in quod aliquis rapitur, et sic proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam.** Dictum est enim art. præc. quod raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur : ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. — Alio modo potest considerari **raptus quantum ad suam causam : et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis.** Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. **Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur.** Unde et Apostolus dixit se raptum non solum ad tertium cœlum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur ; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt : et secundum hoc Dionysius dicit quod *divinus amor facit extasim*, in quantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quod *etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia.* Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad secundum dicendum quod in homine est duplex appetitus ; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. — Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermissis his ad quæ inclinat appetitus sensitivus ; et sic Dionysius dicit in 4 de div. Nom., loco cit. in arg., quod *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dixit : « Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus. »* — Alio modo quando prætermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem, et sic *ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit;* et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus ; nisi forte tam vehemens passio sit quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his

---

ART. 2. — In resp. ad 1, nota distinctionem raptus ab extasi ; ἔχστασις idem est ac *extra stare*.

qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis: vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit 24 de Civit. Dei, cap. 7, a med., et cap. 9.

Articulus III

Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Ver. quæst. 13, art. 2; et 2 Cor. 12 lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium cœlum; ita et de Petro legitur, Act. 10, quod *cecidit super eum mentis excessus*. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur 1 ad Corinth. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 6 et 7, *secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur*. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, puta tertii cœli et paradisi, ut habetur 2 ad Cor. 12. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quam ad visionem divinæ essentiæ.

— Sed contra est quod Augustinus determinat in libro de Videndo Deum ad Paulinum, epist. 147, al. 112, cap. 13, quod *ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis; sicut a Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.*

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro de Videndo Deum, loco cit., sed etiam 12 super Genes. ad litt., cap. 28 (et habetur in Glossa ord. sup. illud: *Usque ad tertium cœlum*), 2 ad Corinth. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim se audivisse *ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.* Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud Isa. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te* (1). Et ideo **convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.**

Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter: — Uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. — Alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; sicut fuit excessus David dicentis, Psal. 115, 2: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax.* — Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis: et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

Ad secundum dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen dupliciter participari potest. — Uno modo per modum formæ immanentis: et sic beatos facit sanctos in patria. — Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est quæst. 171, art. 2, de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Art. 3. — Hæc sunt autem verba Apostoli (2 Corint. 12, 1 etc.) quæ hic et sequentib. art. interpretantur: « 1. Si gloriari oportet (non expedit quidem), veniam autem ad visiones et revelationes Domini. 2. Scio hominem in Christo, ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus, nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum. 3. Et scio hujusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit), 4. Quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba quæ non licet hominem loqui ».— Diversam porro ab hac opinione sententiam non pauci veteres tradunt: S. Ambrosius, lib. 5, de fide cap. ult.; S. Cyrillus, lib. 1 in Joan. cap. 22, et lib. 4, cap. 8; S. Gregor. Moral. lib. 18, cap. 38 et homil. 8 sup. Ezech.; S. Leo, serm. de Transfig.— Cfr. 1 Part. quæst. 12, art. 11.

(1) Vulgata: *expectantibus te.*

Ad quartum dicendum quod nomine tertii cœli potest — uno modo intelligi aliquid corporeum, et sic tertium cœlum dicitur cœlum empyreum, quod dicitur tertium respectu cœli aerei, et cœli siderei, vel potius respectu cœli siderei, et respectu cœli aquei sive chrystallini. Et dicitur raptus ad tertium cœlum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa, cit. in princ. corp., dicit, 2 ad Corinth. 12, quod *cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione;* ad quod cum dicit se raptum, signat quod Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in æternum.— Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana : quæ potest dici tertium cœlum triplici ratione. *Uno* modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum ; ut primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Daniel 5 ; secundum autem cœlum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi ; tertium vero cœlum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit 12 super Genes ad litt., cap. 28. *Secundo* modo potest dici tertium cœlum secundum ordinem cognoscibilium ; ut primum cœlum dicatur cognitio cœlestium corporum ; secundum cognitio cœlestium spirituum ; tertium cognitio ipsius Dei. *Tertio* modo potest dici tertium cœlum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur : quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ ; secundus ad angelos mediæ ; tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa cit. in princ. corp., 2 ad Corinth. 12. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cœlum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

Articulus IV

Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus.

Part. 1, quæst. 12, art 11, corp. ; et Ver. quæst. 10, art. 11, corp. et quæst. 13, art. 3, corp., et ad 4, et art. 5, corp. ; et Quodl. 1, art. 1, corp. ; et 2 Cor. 12, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus 12 super Gen. ad litt., cap. 28, circa med. : *Cur non credamus quod tanto Apostolo doctori gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est* (1) *in æternum ?* Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus vere viator fuit, et continue visione divinæ essentiæ fruebatur ; nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus, posquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat ; unde dicebat 2 ad Cor. 12, 4 : *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 1, circa med. Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus a sensibus.

—Sed contra est quod Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 27, in fin. : *Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem.*

Respondeo dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles a sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat et ea disponit. Et ideo **in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus.** Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam; quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde **impossibile est quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., arg. 2, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus : unde secundum iqsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est art. præc., ad 2. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen glo-

(1) Ita communiter. — Nicolaius, *videndus est.*

riæ, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab angelis minorabatur, ut dicitur ad Hebræos 2, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum quod Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas; sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

Articulus v

Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata.

Inf., art. 6; et Ver. quæst. 13, art. 5, corp.; et 2 Cor. 12, lect. 1, fin.

Ad quintum sibi proceditur. 1. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim Apostolus 2 ad Cor. 5, 6: *Quamdiu* (1) *sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem*, Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est art. 3 huj. quæst. Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari super ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animæ fuit separata a corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animæ sensitivæ, ut dictum est art. præc., ad hoc ut raperetur ad videndum divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Paulinam de Videndo Deum, 147, al. 112, cap. 13, ante med.: *Non incredibile est, etiam quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanerent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur a corpore.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, et ideo duo considerare oportet: — primo quidem quid sit homini secundum naturam; — secundo, quid divina virtute in homine sit fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat: quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est art. 5 huj. quæst., ad 3. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est art. præc. Et ideo **in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.**

Ad primum ergo dicendum quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet, art. 3 huj. quæst., ad 2 et 3.

Ad secundum dicendum quod potentia animæ virtute naturali non elevatur super modum convenientem essentiæ ejus; virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ: et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

Articulus vi

Utrum Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit a corpore separata.

Ver. quæst. 13, art. 5; et 2 Cor. 12, lect. 1, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse 2 ad Corinth. 12, 2: *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum.* Sed homo nominat compositum ex anima et corpore: raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, præsertim quia hoc communiter a Doctoribus ponitur.

(1) Vulgata: *Dum sumus...*

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia *in tertium cœlum*. Sed ex hoc sequitur quod sciverit utrum in corpore fuerit vel non, quia si scivit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 28, *ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria*. Sed sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint a corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

— Sed contra est quod dicitur, 2 ad Cor. 12, 3: *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.*

Respondeo dicendum quod hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cœlum;* et aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, an extra corpus;* quod quidem potest intelligi dupliciter : — Uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus*, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cœlum vel non, sed solum anima; sicut Ezech. 8 dicitur quod adductus est in visionibus Dei in Jerusalem. Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in prologo super Daniel., vers. fin., ubi dicit : *Denique et Apostolum nostrum* (scilicet dicebat Judæus) *non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse: Sive in corpore, sive extra corpus, nescio.*

Sed hunc sensum reprobat Augustinus 12 super Gen. ad litt., cap. 2, 3, 4 et 28, per hoc quod Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse tertium cœlum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cœli : alioquin si tertium cœlum nominavit phantasma tertii cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum ; et sic non poterat corpus ejus illuc rapi ; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non potest illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quod fuerit raptus secundum animam et non secundum corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non.

Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. — Quidam enim dicunt quod Apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus alienationem a sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum ; quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit Apostolus utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. — Quidam autem hoc concedentes dicunt quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum ; sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum a futuro ; dicit enim in præsenti se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsenti nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus.

Et ideo dicendum est quod **et prius, et postea nescivit utrum ejus anima fuerit a corpore separata.** Unde Augustinus dicit 12 super Gen. ad. litt., cap. 5, post longam inquisitionem concludens : *Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret*

Ad primum ergo dicendum quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur ; et præcipue anima, quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit : *Scio hominem*, non dicit : *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici ; et sic Augustinus dicit 12 super Gen. ad. litt., cap. 3 ad med. : *Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat ?* Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum quod Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo cœlo ; cum hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset a corpore separata.

Ad tertium dicendum quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur ; et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 36, a med. : *Quamvis Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cœlum*

hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum, quæ angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat : hoc utique non deerit receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induetur incorruptione.

QUÆSTIO CLXXVI

DE GRATIIS GRATIS DATIS QUÆ PERTINENT AD LOCUTIONEM ; ET PRIMO DE GRATIA LINGUARUM. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem : — et primo, de gratia linguarum ; — secundo, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum ; 2° de comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum illi qui consequebantur donum linguarum loquebantur omnibus linguis.

1 Cor. 14, et lect. 4, a princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere ; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Joan. 2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum melius loquebantur in propria lingua ; dicit enim Glossa ad Hebr. 1 (ord. sup. argumentum in eam Epist.), *non esse mirandum quod Epistola ad Hebræos majore elucet facundia quam aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quam aliena lingua valere : cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit ; hanc autem scripsit Hebraica lingua.* Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum ; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur ; unde super illud Act. 2 : *Audiebat unuquisque lingua sua illos loquentes*, dicit Glossa (ordin. Bedæ) *quod linguis omnibus loquebantur vel sua* (id est, Hebraica lingua) *loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur.* Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur a Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud Joan. 1, 16 : *De plenitudine ejus* (1) *omnes accepimus.* Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua, nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

— Sed contra est quod dicitur Act. 2, 4, quod *repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis ;* ubi dicit Glossa Gregorii, hom. 30 in Evang. parum ante med., quod *Spiritus Sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.*

RESPONDEO dicendum quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent, secundum illud Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent : præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundum illud Isa. 27, 6 : *Qui egrediuntur* (2) *impetu a Jacob... implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant ; nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo **necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum** ; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Gen. 11, ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur 1 ad Cor. 12, 7 : *Manifestatio spiritus datur ad utilitatem ;* et ideo sufficienter et Paulus, et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam ; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena : sicut etiam in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi, quan-

ART. 1. — Collige, ait Cajetanus, quinque motiva, unde donum linguarum oportuit in primitiva ecclesia esse. 1. Ex universali officio docendi illorum Christi discipulorum. 2. Ex unitate nationis eorumdem. 3. Ex conditione eorumdem, quia scilicet pauperes et impotentes. 4. Ex infidelitate docendorum populorum. 5. Ex consonantia remedii ad casum. — In resp. ad 1. nota glossam super illo communi dicto « miraculosa opera sunt perfecta », quod intelligitur vel de perfecto in suo genere ; vel de perfecto in ordine ad finem, ad quem fit directe, ut de dono linguarum hic dicitur quod fuit perfectum ad finem, qui erat conversio gentium, et non in se absolute.

(1) Vulgata :.. *ejus nos omnes...*
(2) Vulgata :.. *ingrediuntur.*

tum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum quod, quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur quam ipsi ea proferrent : et ideo Glossa (ord. Bedæ) dicit Act. 2, quod *majori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur;* et Paulus dicit 1 ad Cor. 14, 18 : *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.*

Ad tertium dicendum quod Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissime scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit super Joann., tract. 32, circa med., *cum et modo Spiritus Sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum Sanctum.*

Articulus II

Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum in 3 Top., cap. 1, in explic. loci 12. Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti ; unde cantatur in Sequentia Pentecostes : *Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito seculis;* prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud ad Hebr. 1, 1 : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines : dicitur enim 1 ad Corinth. 14, 2 : *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo... qui* autem *prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo cum voluerit : unde dicitur 1 ad Cor. 14, 18 : *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.* Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est, quæst. 171, art. 2. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum 1 ad Corinth. 12, ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 5 : *Major est qui prophetat quam qui loquitur linguis.*

RESPONDEO dicendum quod **donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter : —** Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Unde et Augustinus 12 super Gen. ad litt., cap. 8, comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra, quæst. 173, art. 2, quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est, quæst. 174, art. 2, ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum, secundum se consideratum. — Secundo, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. — Tertio, quia donum prophetiæ est utilius : et hoc quidem probat Apostolus, 1 ad Cor. 14, tripliciter : *primo* quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur. *Secundo*, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur. *Tertio*, quantum ad infideles, propter quos præcipue esse videtur datum donum linguarum : qui quidem forte eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos ; sicut et Judæi reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. 2. Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

ART. 2. — Sequentia de qua loquitur in 1 arg. incipit his verbis : « Sancti Spiritus adsit nobis gratia » : habuit auctorem Robertum Pium Galliæ regem. Fuit autem in usu per plurima sæcula, et legebatur in missalibus Ord. Prædic. usque ad sæculum XVIII.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 174, art. 3, ad 1, ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus Sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento ; sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda : quod totum fit in novo Testamento, secundum illud 1 ad Cor. 14, 26 : *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim* (1) id est, propheticam revelationem *habet.*

Ad secundum dicendum quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem : quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum : unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda: unde ex ejus perfectione contingit quod in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quod perfecte et habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Dan. 5, 16 : *Audivi de te, quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere.* Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 5 : *Major est qui prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur.* Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interdretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO CLXXVII

DE GRATIA GRATIS DATA QUÆ CONSISTIT IN SERMONE. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus, 1 ad Corinth. 12, 8 : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ* (1) : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data ; 2° quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in sermone non consistit aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit in 4 de Doctr. christ., cap. 12, in princ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apostolus dicit 1 ad Corinth. 4, 20 : *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia *si ex operibus, jam non est gratia*, ut dicitur ad Rom. 11, 9. Sed sermo datur alicui ex meritis : dicit enim Gregorius, lib. 11 Moral., cap. 9, exponens illud Psal. 118 : *Ne auferas de ore meo verbum veritatis*, quod *verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit.* Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

— Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. 6.

(1) Vulgata :.. *doctrinam habet, apocalypsim habet, linguam habet.*

ART. I. — Adverte quod sermo sapientiæ et scientiæ, seu unico vocabulo gratia sermonis, habens pro actibus suis docere, movere atque flectere loquendo, non ita habet hæc quemadmodum ars humana : quoniam arti humanæ conveniunt effective quidem ex ipso principio artis, finaliter autem, ad illorum effectus absolute, vel propositum aliquod consequendi, puta lucrum, gloriam, bellum, pacem, vel aliquid hujusmodi. Doctori autem ecclesiastico effective convenit ex Spiritu Sancto, juxta verbum Apostoli : « alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, etc. » Finaliter vero propter ædificationem membrorum Christi, in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino. Unde dicebat Apostolus : « Sermo meus et prædicatio mea, non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis ».Hinc siquidem fit ut prædicatoribus deficientibus a proprio principio et proprio fine, et toto esse quærentibus habere gratiam, ut in multitudine magna audiantur, impedimentum ponatur divinæ largitati ad influxum gratiarum (Cajetanus).

(1) Vulgata :.. *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ, secundum eumdem Spiritum.*

5 : *Lingua eucharis*, id est, gratiosa, *in bono homine abundabit* (1). Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam gratiositas sermonis.

RESPONDEO dicendum quod gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 111, art. 1 et 4. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus Sanctus non deficit in aliquo quod pertinet ad Ecclesiæ utilitatem, etiam **providet membris Ecclesiæ in locutione: non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi,** quod pertinet ad donum linguarum ; **sed etiam quod efficaciter loquatur,** quod pertinet ad gratiam sermonis.

Et hoc tripliciter : — Primo quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod doceat. — Secundo ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet : quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. — Tertio ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus Sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento ; ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit in hom. Pentecostes, 30 in Evang., inter princ. et med., et lib. 29 Moral., cap. 13 : *Nisi corda auditorum Spiritus Sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari ; ita etiam Spiritus Sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus Sancti : unde præmisit : *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem ;* et de seipso præmiserat sup. cap. 2, 4 : *Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam ; non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit 14 de Trinitate, cap. 1, a med., quod *scire, quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare.* Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei ; sed sufficit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

(1) Vulgata, *abundat.*

ARTICULUS II

Utruum gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est art. præc. Sed docere competit mulieri : dicitur enim Proverb. 4, 3 : *Unigenitus fui coram matre mea, et docebat me.* Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quam gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis quam ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Judic. 4 de Debora ; et 4 Reg. 22, de Olda prophetissa, uxore Sellum ; et Act. 21, de quatuor filiabus Philippi ; Apostolus etiam dicit 1 ad Corinth. 11, 5 : *Omnis mulier orans, aut prophetans,* etc. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea, 1 Petri 4, 10, dicitur : *Unusquisque sicut accipit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 14, 34 : *Mulieres in Ecclesiis taceant ;* et 1 ad Tim. 2, 12 : *Docere mulieri non permitto.* Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

RESPONDEO dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter : — Uno modo **privatim ad** unum vel paucos, familiariter colloquendo, **et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus.** — Alio modo **publice alloquendo totam Ecclesiam, et hoc mulieri non conceditur.** *Primo* quidem et principaliter propter conditionem fœminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. 3. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos ; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed

ex aliquo accidentaliter superveniente. *Secundo*, ne animi hominum alliciantur ad libidinem : dicitur enim Eccli. 9, 11 : *Colloquium illius quasi ignis exardescit. Tertio*, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam a Deo; ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss. 3, 10: *Induentes novum hominem, qui renovatur... secundum imaginem ejus, qui creavit eum, ubi non est masculus neque fœmina* (1). Sed gratias sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QUÆSTIO CLXXVIII

DE GRATIA MIRACULORUM. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratia miraculorum : et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. Secundo, quibus conveniat.

Articulus primus

Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

3 Contra, cap. 154; et Pot. quæst. 6, art. 4, corp. fin., et art. 9, ad 1; et Opusc. 3, cap. 222.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt, sicut legitur 4 Reg. 13, 21, quod *quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cum tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt a Spiritu Sancto, secundum illud 1 ad Corinth. 11, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. 24, 24: *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetæ, et dabunt signa, et prodigia magna*. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud 1 ad Cor. 13, 2: *Si habuero omnem fidem ita ut montes transferam;* sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur Matth. 13, 58 : *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum* (1). Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

— Sed contra est quod Apostolus 1 ad Corinth. 12, 9, inter alias gratias gratis datas dicit : *Alii datur gratia sanitatum... alii operatio virtutum.*

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, Spiritus Sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur

---

Art. 1. — Ad 4 et 5, Auctor summarie perstringit duas gratias gratis datas : gratiam sanitatum et fidem. Ad hanc secundam, oportet meminisse ex quæstione 4, art. 5 ad 4, supra, fidem non connumerari inter gratias gratis datas absolute, quia fides absolute, communis est omnibus membris Ecclesiæ; ut est autem gratia gratis data, non est communis omnibus membris Ecclesiæ; sed fidei excellentia, puta constantia, ut glossa dicit, inter gratias gratis datas computatur. Et quoniam fidei constantia ad fidem spectat, ideo Auctor loquens de fide, hinc sibi attribuit operationem miraculorum (Cajetanus). — *Virtutes, signa* et *prodigia* seu *portenta*, recte intelliguntur significare unum et idem, scilicet miracula, sed sub diversa ratione. Dicuntur *Virtutes*, quia cum excedant omnem facultatem creaturæ, sunt singulare quoddam, et virtutis seu potentiæ Dei specimen. Vocantur *Signa*, quia sunt ad aliquid significandum hominibus. Vocantur etiam *Prodigia*, quia stuporem et admirationem excitant. Cfr. resp. ad 3.— Miraculorum sive existentiam, sive etiam possibilitatem negaverunt Rationalistæ.— Vide 1 Part. quæst. 105, art. 6, etc., ubi reperies Auctores consulendos. Cfr. etiam Zigliara, *Propædeutica*.

Definit. Eccl. — Vide supra quæst. 171, *et insuper Concil. Vatic. Sess.* 3, *canones de fide* 4 : Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in S. Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari, anat. sit.

(1) In Vulgata, non reperiuntur verba *masculus neque fœmina*, sed *ubi non est gentilis et judæus*, etc.

(1) Vulgata... *eorum*.

per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita **necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum,** secundum illud Marc. ult., 20 : *Et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales ; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo **operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt : quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quod sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum : ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit, præcedente oratione, sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. 9. Quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante ; sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. 5. Unde Gregorius dicit in 2 Dialogorum, cap. 30, a med., quod *Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione.* Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde Josue 10, 12, cum Josue dixisset quasi ex potestate : *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea : *Non fuit ante et postea* (1) *tam longa dies, obediente Domino voci hominis.*

Ad secundum dicendum quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi ; de quibus Apostolus dicit 2 ad Thess. 2, 9 quod *adventus* Antichristi erit *secundum operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus ;* et, sicut Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, cap. 19, declinando ad finem, *ambigi solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur ; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros.* Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes ; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte, quæst. 114, art. 4, dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum quod in miraculis duo possunt attendi : — unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ, et secundum hoc miracula dicuntur *virtutes.* — Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale : et secundum hoc communiter dicuntur *signa ;* propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitas, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo : — primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem ; — secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem ; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICULUS II

Utrum mali possint miracula facere.

Part. 1, quæst. 110, art. 4, ad 2 ; et 3 Part., quæst. 43 art. 1 et 4, corp. ; et Pot. quæst. 6, art. 5, ad 9, et art. 9, ad 7 ; et Quodl. 2, art. 6, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est art. præc., ad 1. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Joan. 11, 31 : *Scimus, quia peccatores Deus non audit ;* et Prov. 28, 6, dicitur : *Qui declinat aures suas ne audiat legem,*

(1) Vulgata : *Non fuit antea nec postea.*

ART. 2. — Nota ex resp. ad 3, quod nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem falsæ doctrinæ. Nota etiam ex resp. ad 5, ab Augustino, quod perniciosissimus est error æstimantium in miraculosis operibus majora esse dona Dei quam in operibus justitiæ. Et hoc contra vulgarem, et communem errorem humani generis, putantium homines miracula facientes, sanctos, et quodammodo deos : simplices autem justos quasi pro nihilo habentes. Totum enim oppositum haberet æstimari, sicut in veritate est (Cajetanus).

oratio ejus erit execrabilis. Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. 17, 19 : *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc, et transibit* (1). *Fides* autem *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi 2, 20, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundum illud ad Hebr. 2, 4 : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus;* unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

— Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Corinth. 13, 2 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; charitatem autem non habuero, nihil sum.* Sed quicumque non habet charitatem, est malus, quia *hoc solum donum Spiritus Sancti est, quod dividit inter filios regni et filios perditionis*, ut dicit Augustinus 15 de Trinit., cap. 18, in princ. Ergo videtur quod etiam mali possint miracula facere.

RESPONDEO dicendum quod miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est; quædam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmonem, ut supra dictum est art. præc., ad 2.

Sed **vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina** : operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem ; et hoc dupliciter : **uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus,** quem Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. — **Primo autem modo** miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat : quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum **etiam mali possunt miracula facere.** Unde super illud Matt. 7 : *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc., dicit Hieronymus : *Prophetare vel virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est ejus meritis qui operatur ; sed invocatione nominis Christi hoc agit ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula.*

Secundo autem modo non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act. 19, 11, 12, quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli : et etiam super languidos deferebantur a corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores.*

Et sic etiam **nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti : quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 83, art. 16, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit : et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit super Joan., tract. 44, inter med. et fin., quod *illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus*, id est, nondum perfecte illuminatus, *nam peccatores exaudit Deus.* Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris ; sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucæ 18, vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum ; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum quod miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde a malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, a med. : *Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus ; boni Christiani per publicam justitiam ; mali Christiani per signa publicæ justitiæ.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., loc. cit., *admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt ;* et sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse*

(1) Vulgata : *transi hinc illuc et transibit.*

majora dona quam in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur (1).

De diversis vitis

QUÆSTIO CLXXIX

DE DIVISIONE VITÆ IN ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM. — *In duos articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa, ubi quadruplex consideratio occurrit ; — quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam ; — secunda de vita contemplativa ; — tertia de vita activa ; — quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam ; 2° utrum hæc divisio sit sufficiens.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.

3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 1 : et 1 Ethic., lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam : dicit enim Philosophus in 2 de Anima, text. 37, quod *vivere viventibus est esse.* Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum sive speculativum et practicum, sunt differentiæ intellectus, ut patet in 3 de Anima, text. 46 et 49. Vivere autem est prius quam intelligere : nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum in 2 de Anima, text. 34 et 59. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum ut patet per Dionysium 4 cap. de Div. Nom. part. 1, lect. 7 et 8. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8, 16 : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

— Sed contra est quod Gregorius super Ezech. hom. 14, parum ante med. dicit : *Duæ sunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa.*

RESPONDEO dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur : et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur ; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant (1) ; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur ; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4, 9 et 12. Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod **vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.**

Ad primum ergo dicendum quod propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius ; et ideo *vivere* dicitur *esse* viventium, ex eo quod viventia per hoc quod habent *esse* per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam ; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum : et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

QUÆSTIO 179. — Postquam egit de diversis gratiis gratis datis, nunc explicare aggreditur divisiones operationum, in corpore Christi mystico, quod est Ecclesia. Et nota bene quod non est hic quæstio de vita generatim accepta, sed de vita humana, et de vita hominis quatenus homo est, quæ videlicet per intellectum agitur, qui inter omnia animalia homini proprius est, ut non sit mirum eamdem esse divisionem vitæ humanæ, quæ est intellectus, qui similiter dividitur in activum seu practicum, et contemplativum seu speculativum (Sylvius). — Hic incipit nona pars præsentis libri, in qua agitur de vita activa et contemplativa, quæ ut infra patebit, distinguuntur penes studia operationum, de quibus scripsit Apostolus : « Divisiones operationum sunt, idem vero Deus » (Cajetanus).

ART. 1. — Nota in quo consistit utraque vita. *Contemplativa* non consistit in hoc quod solum vacet contemplationi veritatis ; sed quod studium hominis sit principaliter ad contemplationem veritatis. Et similiter vita *activa* studet actionibus exterioribus non solum, sed principaliter. Nota etiam quod in resp. ad 1, habes glossam specialem illius tritæ propositionis : « Vivere, viventibus est esse, » quod intelligitur causaliter, quia scilicet vivere causatur ab esse. Nota tandem quod divisio a Dionysio posita circa tres motus animæ, recitata in resp. ad 3, discutietur in art. 6, quæst. sequent. (Cajetanus).

(1) Ita editi passim cum Mss. — Editi Rom. aliæque veteres : *Ad quintum dicendum quod, sicut ibidem Augustinus dicit*, etc., cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.

(1) Al., *et generantur.*

Ad tertium dicendum quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus : nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus, secundum quod dicit Philosophus in 3 de Anima, text. 28, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 7, ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet *rectum*, *circularem* et *obliquum*.

ARTICULUS II

Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam.

Sup., art. 1, et loc. ibi not.; et 3 Cont., cap. 92.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim in 1 Ethic., cap. 5, a princ., dicit quod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet, *voluptuosa*, *civilis*, quæ videtur esse eadem activæ, et *contemplativa*. Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam et contemplativam.

2. Præterea, Augustinus, 19 de Civit. Dei, cap. 2 et 19, ponit tria vitæ genera : scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem ; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam ; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur, secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

— Sed contra est quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob : activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem, et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt ; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, et hom. 14 in Ezech., ante med. Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad 2, divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum ; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo **vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.**

Ad primum ergo dicendum quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

Ad secundum dicendum quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad tertium dicendum quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis ; si autem deserviant concupiscentiæ cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX

DE VITA CONTEMPLATIVA. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vita contemplativa : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu ; 2° utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales ; 3° utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus ; 4° utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis ; 5° utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem ; 6° de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4 cap. de divinis Nominibus ; 7° de delectatione contemplationis ; 8° de duratione contemplationis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

Infr., art. 2, ad 1, et art. 7, ad 2 ; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 2 ; et Ver. quæst. 12, art. 2, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus in 2 Me-

taph., text. 3, quod *finis contemplationis est veritas*. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, in princ., et hom. 14 in Ezech., ante med., quod *Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat*. Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., homil. 14, ante med., quod *ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere*. Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

— Sed contra est quod Gregorius ibidem, et lib. 6 Moral., cap. 18, dicit quod *contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhærere*. Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est, 1-2 quæst. 23, art. 1 et 4. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 1, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 12, art. 1, quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est, 1-2, quæst. 9, art. 1.

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. 6, 21: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum;* quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius, hom. 14 in Ezech., ante med., constituit vitam contemplativam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat; ideo **vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.**

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis, et delectantis; et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius: unde Gregorius dicit super Ezechiel., loc. sup. cit., quod *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit*.

Ad tertium dicendum quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II

Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Inf., quæst. 181, art. 1, ad 3, et art. 2, corp., et art. 4, ad 1, et quæst. 182, art. 3, corp.; et Opusc. 17, cap. 7, ad 7; et 3 Cont., cap 37, fin.; et Phys. 7, lect. 6, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius, super Ezech. hom. 14, ante med., quod *contemplativa vita est charitatem Dei et proximi, tota mente retinere*. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia *plenitudo legis est dilectio*, ut dicitur ad Rom. 13, 10. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipue ordinatur ad Dei contemplationem: dicit enim Gregorius, super Ezech., loc. cit., quod *calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescit*. Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis; dicitur enim Matth. 5, 8: *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et ad Hebr. 12, 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezechiel, loc. cit., quod *contemplativa vita speciosa est in animo;* unde significatur per Rachelem, de qua dicitur Gen. 29 quod *erat pulchra facie*. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et præcipue secundum temperantiam, ut

---

ART. 2. — Nota quod virtutes morales dupliciter disponunt ad vitam contemplativam. Uno modo respiciendo ad ipsam contemplationem; et sic disponunt *indirecte*, hoc est removendo prohibens, scilicet passiones et occupationes exteriores, quæ prohibent contemplari, et sic intellige corp. art. Alio modo respiciendo causam contemplationis, quæ est charitas, ut dictum est. Et sic *directe* disponunt, et pertinent virtutes morales ad vitam contemplativam, quia directe disponunt et pertinent ad charitatem. Et sic intellige resp. ad. 1. Et hinc potes diversa dicta diversimode interpretari (Cajetanus).

Ambrosius dicit in 1 de Offic., cap. 43, 45 et 46. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

— Sed contra est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, et loc. sup. cit., quod *ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere*. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter: uno modo *essentialiter*; alio modo *dispositive*. — **Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam,** quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. *Ad virtutes* autem *morales scire quidem*, quod pertinet ad considerationem veritatis, *parvam potestatem habet*, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2, in princ., et lib. 10, cap. ult. Unde et ipse in 10 Ethic., cap. 7 et 8, virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo **virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., vita contemplativa habet motivum ex parte affectus: et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum quod sanctimonia, id est munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis; pax autem causatur ex justitia quæ est circa operationes, secundum illud Isa. 32, 17: *Opus justitiæ pax;* in quantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, in quantum causant pacem et munditiam.

Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, quæst. 145, art. 2, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo: unde et Sap. 8, 2, de contemplatione sapientiæ dicitur: *Amator factus sum formæ illius.* In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordine rationis; et præcipue in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in lib. 1 Soliloquiorum, cap. 10, circa med.

ARTICULUS III

Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.

3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 2; et 4 Sent., dist. 5, quæst. 4, art. 2, quæst. 1, ad. 2

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore, lib. 1 de Contempl., cap. 3, distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus, 2 ad Corinth. 3, 18, dicit: *Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eamdem claritatem* (1). Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit in lib. 5 de Consider., cap. ult., a med., *prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis.* Sed admiratio secundum Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucæ 10, 39, quod *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.* Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

— Sed contra est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo si plures

---

ART. 3. — Collige distincte ad vitam contemplativam pertinentia, quæ recitantur in littera, et distincte applica ad tria membra progressus in contemplatione, in corp. art. posita, scilicet: acceptionem principiorum, deductionem ex principiis acceptis, et contemplationem ipsam. Et sic divide ac distribue ut auditio, lectio et oratio ad acceptionem spectent: Meditatio, speculatio, consideratio et cogitatio ad deductionem: Contemplatio demum, cum subsequente admiratione, ad ipsam consummationem contemplationis (Cajetanus).

(1) Vulgata: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu.*

sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

RESPONDEO dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, 7 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo **contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem,** quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio secundum Richardum de Sancto Victore, loc. cit. in arg., videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ: quamvis secundum Augustinum, 14 de Trin., cap. 7, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem: et ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum, loc. cit. in arg. 3, et lib. 2, cap. 2, quamvis secundum Philosophum in 3 de Anima, text. 1, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit. lib. 1 de Contempl., cap. 4, in princ., quod *contemplatio est perspicax, et liber contuitus animi in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.*

Ad secundum dicendum quod *speculatio*, ut Glossa Augustini (ord., lib., 15 de Trin., cap. 8, a princ.) dicit ibidem, *dicitur a speculo, non a specula.* Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem: unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim, art. 1 huj. quæst., quod contemplatio in affectum terminatur.

Ad quartum dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter: — uno modo per ea quæ ab alio accipit: et sic quidem quantum ad ea quæ homo a Deo accipit necessaria est oratio, secundum illud Sapient. 7, 7: *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ*; quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. — Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium: et sic requiritur meditatio.

ARTICULUS IV

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis.

Inf., art. 7, corp., et quæst. 181, art. 4, ad 2, et quæst. 182, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 2, quæst. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis. Dicitur enim in Psal. 138, 14: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.* Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus, in lib. 5 de Considerat., cap. ult., a med., dicit quod *prima contemplatio est admiratio majestatis; secunda est judiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum.* Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore, lib. 1 de Contempl., cap. 6, distinguit sex species contemplationum: — quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res

---

ART. 4. — Ex quibus effectibus seu effectuum qualitatibus in quorum attributorum Dei notitiam veniamus, opere pretium est observare. Ex magnitudine et excellentia operis, intelligitur majestas, omnipotentia et sapientia ipsius. Ex consideratione divinorum judiciorum, manuducimur in contemplationem divinæ justitiæ. Ex divinis beneficiis et promissis, ipsius benignitatem et misericordiam agnoscimus, agnitam vero laudare debemus, et gratitudine prosequi. Quibus porro gradibus, per inspectionem creaturarum, in divinæ perfectionis contemplationem ascendatur, in resp. ad 3. Quod autem in resp. ad 4 dicitur: « Aliæ veritates perficiunt intellectum, in ordine ad veritatem divinam », intelligendum est de veritatibus necessariis. Nam cognitio contingentium, tametsi verorum secundum se, non pertinet ad perfectionem intellectus humani (Sylvius).

corporales; — secunda autem est in imaginatione, secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus ; — tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur ; — quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit ; — quinta autem est supra rationem, non tamen præter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt ; — sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, ante med., quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. 2 huj. quæst., ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo *principaliter*; alio modo *secundario* vel dispositive. — **Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis,** quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 8, in med., quod *contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum ;* quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in ænigmate : unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus in 10 Ethic., cap. 6, 7 et 8, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei.... per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* inde est quod etiam **contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem.** Unde Augustinus dicit in libro de vera Religione, cap. 29, parum a princ., quod *in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda ; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.*

Sic ergo ex præmissis, art. 1, 2 et 3 præcedentibus, patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent : — primo quidem virtutes morales ; — secundo autem alii actus præter contemplationem ; — tertio vero contemplatio divinorum effectuum ; — quartum vero et completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum; unde alibi dicit Psal. 142, 5 : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis; et in factis manuum tuarum meditabar : expandi manus meas ad te.*

Ad secundum dicendum quod ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

Ad tertium dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. — Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium ; — in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia ; — in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; — in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur ; — in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt ; — in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest ; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina : aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V

Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ.

Part. 1, quæst. 12, art. 2; et 1-2, quæst. 93, art. 2 ; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 2 ; et 4, dist. 49, quæst. 2, art. 7; et 3 Cont., cap. 47 ; et Ver. quæst. 10, art. 1 ; et Quodl. 2, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ, quia, ut

ART. 5. — Non est quæstio in titulo de omnipotentia cum dicitur « an possit vita contemplativa pertingere etc. » Sed ly *possit,* denotat potentiam ordinariam, secundum inditum naturæ modum.

habetur Genesis 32, 30, Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 17, versus fin.. quod *viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt, sed in circumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt.* Sed homo non impeditur a visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius in 2 Dialog., cap. 35, a med., dicit : *Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei,* scilicet beatus Benedictus, *qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cœlum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere nonnisi Dei lumine poterat.* Sed beatus Benedictus adhuc in præsenti vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, inter med. et fin. : *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 12 super Genesim ad litt., cap. 27, circa fin., *nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur sive omnino exiens de corpore, sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem ;* quæ supra diligentius pertracta sunt; quæst. 175, art. 4 et 5, ubi dictum est de raptu : et in primo, ubi actum est de Dei visione, quæst. 12, art. 2.

Sic ergo dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter : uno modo **secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam.** — Alio modo potest esse aliquis in hac vita **potentialiter, et non secundum actum, in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma ; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu : et sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est,** qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum (quæ est 1, circa med.), dicit, *si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus.* Et Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, inter med. et finem, quod *nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur ; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat.* Per hoc ergo quod Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem,* non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei : vel *quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit,* sicut Glossa Gregorii (ord. lib. 24 Moral., cap. 5, a med.), ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quod contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 30. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus ; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis : et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius, 2 cap. cœlest. Hierarch. (implic., et cap. 1, a med.) quod *angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium,* id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod *contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt,* quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit ; sed vult ostendere quod quia *videnti Creatorem angusta est omnis creatura,* consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit : *Quamlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est.*

Articulus vi

Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum.

Sup., quæst. 179, art. 1, ad 3; et Ver. quæst. 8, art. 15, ad 3, et quæst. 10, art. 8, ad 10; et Op. 20, lib. 3, cap. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, *circularem, rectum* et *obliquum*, 4 cap. de div. Nom., part. 1 lect. 7. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud Sap. 8, 16: *Intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima: dicit enim, loc. cit., motum *circularem* angeli esse *secundum illuminationes pulchri et boni.* — Motum autem *circularem* animæ secundum plura determinat; quorum primum est *introitus animæ ab exterioribus ad seipsam;* secundum est *quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione;* tertium autem est *unio ad ea quæ supra se sunt.* — Similiter etiam differenter describit motum *rectum* utriusque. Nam *rectum* motum angeli dicit esse, *secundum quod procedit ad subjectorum providentiam:* motum autem *rectum* animæ ponit in duobus: primo quidem in hoc *quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam;* secundo autem in hoc *quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur.* — Sed etiam motum *obliquum* diversimode utrisque determinat. Nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc *quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum; obliquum* autem motum animæ assignat ex *eo quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffuse.* Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore, in lib. de Contempl., cap. 5, ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cœli: *quorum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur; et hoc sæpius repetere videntur: alia vero dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties: quædam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter; alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores vel contractiores circuitus: quædam vero quasi immobiliter suspensa in uno loco manent.* Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

— In contrarium est auctoritas Dionysii, cit. in arg. 1.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, quæst. præc., art. 1, ad 3, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 28. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. **In motibus autem corporalibus perfectiores, et primi sunt locales,** (ut probatur in 8 Phys., text. 55 et 57). **Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ:** — nam quidam est *circularis*, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; — alius autem est *rectus*, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud; — tertius autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus — id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; — operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud attribuitur motui recto; — operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum quod homo convenit in intellectu cum angelis in genere; sed vis intellectiva est multo altior in angelo quam in homine: et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare; secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundum duo. — Primo quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum: — secundo quia non intelligit veritatem intelligibilium discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum *circularem* in angelis assignat, in quantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum; sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. — Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora, et hoc est quod primo ponit in motu circulari animæ *introitum ipsius ab exterioribus ad*

Art. 6. — Circa hanc materiam videre potes S. Thomam lect. 7, in cap. 4, lib. de divinis nominibus; et Dionys. Carthus. in illud cap.

seipsam. — Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis; et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis : et hoc est quod secundo dicit, quod *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*, ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error; sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit : et hoc est quod dicit : *Deinde sic uniformis facta unite*, id est, conformiter unitis virtutibus, *ad pulchrum et bonum manuducitur*. Motus autem *rectus* in angelis accipi non potest secundum id quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum scilicet quod angelus superior inferiores illuminat per medios : et hoc est quod dicit quod *in directum moventur angeli, quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes*, id est, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in angelo compositum ex recto et circulari, in quantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet; in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum quod illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam ejus quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo : nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum; si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum; si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro; si vero sit secundum accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia, secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet, in solut. præc. Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motum contemplationis describit.

Articulus VII

Utrum contemplatio delectationem habeat.

1-2, quæst. 3, art. 5, corp.; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 2, quæst. 2, ad 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 14, inter med. et fin., quod *anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modo succumbit, quia degustando iterum deficit*. Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4. Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem : unde Genes. 32 dicitur quod Jacob postquam dixerat : *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

— Sed contra est quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium*; et Gregorius dicit super Ezech., loc. sup. cit., quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*.

Respondeo dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. — Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale : ex quo contingit quod *omnes homines natura scire desiderant*, et per consequens in cognitionem veritatis delectantur : et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia

ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est art. 1 huj. quæst., et art. 2, ad 1, inde est quod **in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.**

Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 31, art 5, cum de passionibus ageretur; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Ps. 33, 6, dicitur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, circa med., quod *cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.* Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum quod contentio vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur ; sicut Augustinus dicit in 8 Confess., cap. 3, ante med., quod *quanto fuit majus periculum in prœlio, tanto majus est gaudium in triumpho.* Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. 9, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (1). Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat ; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo, Rom. 7, 24 : *Infelix ego homo : quis me liberabit de corpore mortis hujus ?* Unde et Gregorius dicit super Ezech., loc. cit. in arg. : *Cum Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit.*

Ad tertium dicendum quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ : et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in Psal. 35, 9 : *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit in 1 de Partibus animalium, cap. 5, circ. princ. : *Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias : sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia.* Et hoc est etiam quod Gregorius dicit super Ezechiel., loc. supra cit. : *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.*

Ad quartum dicendum quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia *necesse est ut debilitato amore seculi convalescat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregorius dicit super Ezechiel., loc. cit. Et ideo *post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet atque alius claudicat : omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet* (ut subjungit).

Articulus VIII

Utrum vita contemplativa sit diuturna.

Part. 1, quæst. 20, art. 4, ad 3 ; et 3 Sent., dist. 35 quæst. 1, art. 4, quæst. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundum illud 1 ad Cor. 13, 8 : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.* Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseundo degustat : unde Augustinus dicit in 10 Confess., cap. 40, parum ante fin. : *Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem; sed recido in hæc ærumnosis ponderibus.* Gregorius etiam, in 5 Moral., cap. 23, ad fin., exponens illud Job 4 : *Cum spiritus, me præsente, transiret,*

(1) Vulgata :... *Et terrena inhabitatio deprimit sensum* etc.

Art. 8. — Cum dicitur « in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus » ly *corporaliter* non sumitur ut distinguitur contra spiritualiter, hoc est immaterialiter: quoniam constat sic corporaliter nos laborare contemplando in parte sensitiva ministrante intellectui, cujus signum est fatigatio in continuando, cum exinanitione quodammodo relicta spirituum. Sed accipitur *corporaliter* ut distinguitur contra animaliter, sicut corpus distinguitur contra animam. Sic enim solum corporaliter laborant, qui membris corporalibus operando utuntur, ut artifices, agricolæ et hujusmodi. Contemplatio autem fit sedendo, et quiescendo; et ideo absque corporali labore fieri dicitur (Cajet.).

dicit : *In suavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur.* Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. *Vita* autem *contemplativa est melior quam secundum hominem*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, ad fin. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

— Sed contra est quod Dominus dicit Luc. 10, 42 : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*, quia, ut Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, a med., *contemplativa hic incipit, ut in cœlesti patria perficiatur.*

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter : *uno* modo secundum suam naturam ; *alio* modo quoad nos. — **Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter** : *uno* modo eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia ; *alio* modo, quia non habet contrarium : delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in 1 Topic., cap. 13, in explic. loci 2.

Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare : tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philosophus dicit in 10 Ethicor., cap. 7, parum a princ.

Ad primum ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria ; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem : et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, post. med. : *Contemplativa hic incipit, ut in cœlesti patria perficiatur, quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit.*

Ad secundum dicendum quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius, cap. 4 de divin. Nom., part. 1 lect. 7, et cap. 3 cœl. Hierarch., ante med., sicut supra positum est, art. 6 huj. quæst., ad 2. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se : et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUÆSTIO CLXXXI

DE VITA ACTIVA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vita activa ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam ; 2° utrum prudentia pertineat ad vitam activam ; 3° utrum doctrina pertineat ad vitam activam ; 4° de diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Sup., quæst. 80, art. 2, corp. ; et Opusc. 17, cap. 7, ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum : dicit enim Gregorius super Ezech., hom. 14, parum ante med., quod *activa vita est panem esurienti tribuere ;* et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit : *Et quæ singulis quibuscumque expediunt, dispensare.* Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam, et partes ejus, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 1 et 2 ; et 1-2, quæst. 60, art. 2 et 3. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 24, a med., quod *per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa : quæ dum occupatur in opere, minus videt ; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat.* Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 3 de summo Bono, cap. 15, parum a princ. : *In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat.* Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 179, art. 1, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia ho-

minum intendentium ad diversos fines : quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2, circa princ., et lib. 10, cap. ult., quod *ad virtutem quidem scire, parum aut nihil prodest.* Unde manifestum est quod **virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam.** Unde et Philosophus, in 10 Ethic., cap. 7 et 8, virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum quod inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat in 5 Ethic., cap. 1, a med. Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

Ad secundum dicendum quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suos exemplo dirigere ad bonum : quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum quod sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. — Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

Articulus II

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Sup., quæst. 80, art. 2, corp., et præsenti quæst., art. 1, corp.; et Opusc. 17, cap. 7, ad 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, a med., quod *activa vita, dum occupatur in opere, minus videt;* unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, ut recte judicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, art. præc., ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit 19 de Civit. Dei, cap. 2 et 19.

— Sed contra est quod Philosophus in 10 Ethic., cap. 8, prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad 3, et 1-2., quæst. 18, art. 7, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut *ille qui mœchatur ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus,* secundum Philosophum, in 5 Ethic., cap. 2, parum a princ. Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem; est enim *recta ratio agibilium,* sicut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est, art. præc., ad 3, quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita **cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam, si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur.**

Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam, secundum quod Tullius dicit in 1 de Offic., in tit. de *quatuor virtutibus unde omnia officia manant,* quod *qui acutissime et celerrime potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus esse haberi solet.*

Ad primum ergo dicendum quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est, 1-2, quæst. 18, art. 4 et 6, et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ a sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt, sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet,* ut Sallustius dicit, in Conjur. Catil., circa princ. orat. Cæsaris.

Ad tertium dicendum quod prudentia dicitur

Art. 2. — Tertium illud vivendi genus quod prælatis videtur proprium, hic transitorie tangitur : quoniam inferius latior erit sermo de statu prælatorum.

esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

Articulus III

Utrum docere sit actus vitæ activæ an contemplativæ.

3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3; et Ver. quæst. 11, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius super Ezech. hom. 5, inter med. et fin., quod *viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt.* Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ: dicit enim Philosophus in princ. Metaphys., cap. 1, a med., quod *signum scientis est posse docere.* Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, parum ante med.: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verba sapientiæ nescientem docere.*

Respondeo dicendum quod actus doctrinæ habet duplex objectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia, sive **objectum interioris conceptionis: et quantum ad hoc objectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam.**

Ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit in lib. de Verb. Domini, serm. 27, cap. 1, circa fin.: *Eligant sibi partem meliorem,* scilicet vitæ contemplativæ, *vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem,* ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere.

Aliud vero objectum doctrinæ est **ex parte sermonis audibilis**: et sic objectum doctrinæ est ipse audiens: **et quantum ad hoc objectum omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.**

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad secundum dicendum quod habitus et actus communicant in objecto: et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas; sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

Art. 3. — Vide resp. ad 2 et 3 ut facilius et melius capere possis sensum conclusionum.

Articulus IV

Utrum vita activa maneat post hanc vitam.

Part. 1, quæst. 20, art. 4, ad 3; et 1-2, quæst. 67, art. 1, ad 2; et 3 Sent, dist. 35, quæst. 1, art. 4, quæst. 3; et 3 Cont., cap. 63, fin.; et Ver. quæst 11, art. 4, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est, art. 1 huj. quæst. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit in 14 de Trinit., cap. 9. Ergo videtur quod vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est art. præc. Sed in fu-

Art. 4. — Nota doctrinam in resp. ad 2, quoniam inde solutio illius occultæ questionis habetur, an scilicet homines beati assumpti ad ordines angelorum, ita quod sint superiores quibusdam angelis, illuminent angelos minus beatos se, quos constat esse inferiores in ordine beatitudinis. Ex hoc loco habes ex Auctore partem negativam; quoniam hæc est differentia inter homines et angelos ibidem, quod in hominibus non remanet vita activa, ad quam spectat docere, quod ibi vocatur illuminare. In angelis autem usque ad finem mundi utraque vita quodammodo est: quoniam et contemplantur et sunt administratorii spiritus in ministerium missi. Et ratio etiam ibidem datur, quia angelis secundum naturæ suæ ordinem competit administratio inferioris creaturæ. Homo vero non est administrator inferioris creaturæ, secundum naturæ ordinem.

tura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina; sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium, 7 cap de Cœl. Hier., inter med. et fin. Ergo videtur quod vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior: dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 5, a med., quod *in vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus.* Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, post med.: *Cum præsenti seculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in cœlesti patria perficiatur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., **vita activa habet finem in exterioribus actibus**; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum: et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine de Civit. Dei, *ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus.* Et in eodem libro præmittit, ibid., quod *ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur: hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, 1, quæst. 67, art. 1, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum quod vita contemplativa, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, præcipue consistit in contemplatione Dei: et quantum ad hoc nullus angelus alium docet: quia, dicitur Matth. 18, 10, de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident faciem Patris;* sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum sicuti est*, ut habetur 1 Joan. 3, 2. Et hoc est quod Jerem. 31, 34, dicitur: *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo: et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt: quod significatur per hoc quod Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius 2 Moral., cap. 2, circa med., *non sic a divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.* Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad tertium dicendum quod durabilitas vitæ activæ in statu præsenti excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius, quod *ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur.*

QUÆSTIO CLXXXII

DE COMPARATIONE VITÆ ACTIVÆ AD CONTEMPLATIVAM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° quæ sit potior vel dignior; 2° quæ sit majoris meriti; 3° utrum vita contemplativa impediatur per activam; 4° de ordine utriusque.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vita activa sit potior quam contemplativa.

Inf., quæst. 188, art. 5; et 1-2, quæst 57, art 1, corp.; et 2 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 4; et 3 Cont., cap. 63, fin., et cap. 133; et Ver. quæst. 11, art. 4; et Opusc. 17, cap. 7, ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. *Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius*, ut Philosophus dicit in 3 Topic., cap. 1, in Explic. loci 11. Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti: unde Augustinus dicit 19 de Civit. Dei cap. 19, in med., quod *in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia.* Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiorem; sicut militaris tanquam potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moysi, Exod. 19, 21: *Descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos* (1) *terminos ad videndum Deum.* Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi a majori, ut applicetur minoribus: Apostolus enim dicit 1 ad Corinth. 12, 31: *Æmulamini charismata meliora.* Sed aliqui abstrahuntur a statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

— Sed contra est quod Dominus dicit Lucæ — 10, 43: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet, aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod **vita contemplativa simpliciter melior est quam activa**. Quod Philosophus in 10 Ethic., cap. 7 et 8, probat octo rationibus. — Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum objectorum scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium;* vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit 6 Moral., cap. 18, a princ. — Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est, quæst. 180, art. 8, ad 2 et quæst. præc., art. 4, ad 3, unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. — Tertia, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quam activæ: unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom., serm. 26, cap. 2, ante med., quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur.* — Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget: unde dicitur Luc. 10, 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* — Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psal. 26, 4, dicitur: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini.* — Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psal. 45, 2: *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus.* — Septima, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa est secundum humana: unde Augustinus dicit in lib. de Verbis, Dom., serm. 27, cap. 2, circa med.: *In principio erat Verbum: Ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est: Ecce cui Martha ministrabat.* — Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes; unde in Psalmo 35, 8, postquam dictum est: *Homines et jumenta salvabis, Domine,* subditur id quod est hominibus speciale: *In lumine tuo videbimus lumen.* — Nonam rationem addit Dominus, Luc. 10, 43, cum dicit: *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea;* quod exponens Augustinus in lib. de Verbis Dom., loc. cit., dicit: *Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem: quia non auferetur ab ea; a te autem auferetur aliquando onus necessitatis: æterna est dulcedo veritatis.*

Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit in 3 Topic., cap. 2, in explic. loci. 40, quod *philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti.*

Ad primum ergo dicendum quod ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Gregorius dicit in Pastorali, part. 2, cap. 1: *Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus.*

Ad secundum dicendum quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 3, a med., quod *vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna*; et Boet. dicit in 5 de Consolatione, prosa 2, circ. med.: *Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus vero, cum dilabuntur ad corpora.* Unde patet quod vita activa non directe præcipit vitæ contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit super Ezech., loc. cit., quod *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.*

Ad tertium dicendum quod ad opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ, non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit. 19 de Civ. Dei, cap. 19, in fin.: *Otium sanc-*

(1) In Vulgata, deest *propositos*.

tium quærit charitas veritatis, negotium justum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas charitatis; quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

Articulus II

Utrum vita activa sit majoris meriti quam contemplativa.

3. Sent. dist. 35, quæst. 1, art. 4. quæst. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa sit majoris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 8 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies : dicit enim Gregorius super Ezech., hom. 14, a med. : *Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore; id est, Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat.* Ergo vita activa est majoris meriti quam contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis : unde super illud Joan. ult. : *Sic eum volo manere donec veniam*, dicit Augustinus, tract. 124, inter med. et fin. : *Hoc apertius dici potest: Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero;* et Gregorius dicit super Ezech., loc. sup. cit., quod *contemplativa hic incipit, ut in cœlesti patria perficiatur.* Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezech. (colligitur ex hom. 12, aliquant ante fin.), quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum.* Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit majoris meriti quam activa.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, ante med. : *Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora.*

Respondeo dicendum quod radix merendi est charitas, sicut supra habitum est, 1-2, quæst. ult., art. 4. Cum autem charitas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, quæst. 25, art. 1, Deum diligere secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet quæst. 27, art. 8; et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei; dicit enim Augustinus, 19 de Civit. Dei, cap 19, in fin., quod *otium sanctum*, scilicet contemplativæ vitæ, *quærit charitas veritatis*, scilicet divinæ, cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est, quæst. præc., art. 4, ad 2. Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi, quia *satagit circa frequens ministerium*, ut dicitur Luc. 10. Et ideo **ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa.** Et hoc est quod Gregorius, super Ezech., hom 3, parum ante med., dicit : *Contemplativa major est merito quam activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat*, scilicet in contemplatione Dei.

Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ; puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari; sicut Apostolus dicebat ad Roman. 9, 3 : *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* : quod exponens Chrysostomus in lib. 1 de Compunctione. cap. 7 vers. fin., dicit : *Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, comtemneret.*

Ad primum ergo dicendum quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum; sed multo expressius ejus signum est quod aliquis, prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum quod in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum; si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat : et ideo non tollit rationem merendi; sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum quod sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrifi-

cium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam, secundum illud Eccli. 30, 24: *Miserere animæ tuæ placens Deo*; secundo autem animas aliorum, secundum illud Apoc. ult. 17: *Qui audit dicat: Veni.* Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo conjungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum: unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum*, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ comtemplativæ; sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

Articulus III

Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud Psal. 45, 2: *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.* Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Lucæ 10, 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem; dicit enim Gregorius, super Ezech., hom. 14, post med., quod *Lia lippa est et fecunda, quia activa vita, dum occupatur in opere, minus videt.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrarium impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum: unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 17, vers. fin.: *qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent.*

RESPONDEO dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. — Uno modo **quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum: et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam,** in quantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet.

Alio modo potest considerari vita activa **quantum ad hoc quod interiores animæ passiones componit et ordinat: et quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem,** quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit in 6 Moral., loc. cit.: *Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius in se campo operis per exercitium probent; ut sollicite sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur; ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt.* Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contèmplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.* Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

Articulus IV

Utrum vita activa sit prior quam contemplativa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei; vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 14, a med.: *Sciendum est quod sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur.* Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt: dicit enim Gregorius in 6 Moral., cap. 17, ante med.: *Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis*

ART. 4. — Ex his conclude, quod notare debent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, et diligenter efficere, ut prius in via activa exerceri faciant quos edocent seu instruunt, quam ad contemplationis fastigium suadeant. Oportet siquidem prius passiones domare habitibus mansuetudinis et patientiæ et sedare, quam ad contemplativam vitam ascendere. Et ob defectum hujus, multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus, inveniuntur, impatientes, iracundi, superbi si in hujusmodi tangantur. Et propterea tales nec activam, nec contemplativam, nec ex utraque compositam habuerunt, sed super arenam fabricarunt.

extincti sunt. Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 3, parum ante med. : *Activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.*

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse prius dupliciter : — Uno modo **secundum suam naturam : et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, in quantum prioribus et melioribus insistit** ; unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 12.

Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius **in via generationis : et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa,** quia disponit ad contemplativam ut ex supra dictis patet, quæst. 181 art. 1, ad 3. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundum suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque: unde Gregorius dicit super Ezech., loc. sup. cit. : *Sine contemplativa vita intrare possunt ad cœlestem patriam qui bona, quæ possunt operari, non negligunt ; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt.* Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis ; a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur ; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, 2 et 4.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt proni ad passiones propter eorum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius in 6 Moral., cap. 17, ante med. quod *nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborant : quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat.* Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti ; qui si totaliter actionibus deputentur detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in 6 Moral., loc. cit., quod *quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant.* Sed, sicut ipse postea subdit, ibid., a med., *sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat.* Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari ; et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

De officiis et statibus.

QUÆSTIO CLXXXIII

DE OFFICIIS ET VARIIS STATIBUS HOMINUM, IN GENERALI. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum : — et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali ; — secundo specialiter de statu perfectorum.

Et circa primum quæruntur quatuor : 1° quid faciat in hominibus statum ; 2° utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia ; 3° de differentia officiorum ; 4° de differentia statuum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis.

Inf., art. 4, corp., et quæst. 184, art. 4, corp., et quæst. 186, art. 6, corp. ; et Quodl. 2, art. 17, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur.

QUÆSTIO 183. — Hic incipit decima et ultima pars hujus operis, tractans de officiis ac statibus hominum.

ART. 1. — Nota quod Auctor nunquam dicit, quod status exigat obligationem in quolibet statu, sed dicit quod quilibet status respicit obligationem, quæ duo distant sicut cœlum et terra. Nam ad primum requiritur quemlibet statum habere obligationem ad id quod sui status est. Ad secundum vero sufficit, quod obligationem respiciat, ita quod penes obligationem distinguantur affirmative vel negative, hoc est, penes habere obligationem, et penes non habere illam. Et hoc modo distinguitur status liberi a servo, quia servitus respicit obligationem affirmative, libertas vero negative. Hoc etiam modo distinguitur status sæcularis a regulari, quia scilicet regularis habet vinculum quo caret sæcularis. Similiter status peccatoris et status justi distinguuntur ; quia peccator obligatus est ad peccandum, quantum est ex seipso, quia non potest ex seipso resurgere, et ut dicit Gregorius, peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit : justus autem ab hujusmodi vinculo absolutus est. Incipientium autem et proficientium status, obligationem in genere claudunt, non in specie, quoniam commune genus status existentium in charitate, per negationem vinculi, quo peccator alligatur, dicitur. Species autem hujusmodi status, secundum proprias differentias

Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis : unde dicitur Ezech. 2, 1 : *Fili hominis, sta super pedes tuos;* et Gregorius dicit in 7 Moral., cap. 17, circ. med., *Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur.* Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subjicit suam voluntatem Deo : unde super illud Psalm. 32 : *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa (ord. Augustini) : *Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei.* Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Præterea, nomen status videtur importare immobilitatem, secundum illud 1 ad Cor. 15, 58 : *Stabiles estote et immobiles;* unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 21, aliquant. a princ. : *Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habens, qui casum in aliqua permutatione non habet.* Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Præterea, nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere : nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum, sufficit ad diversificandum statum.

— Sed contra est quod in Decr. 2 quæst. 6, cap. 40, dicitur : *Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum;* ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

Respondeo dicendum quod status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur ; quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat : nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis cum quadam immobilitate seu quiete.

Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum ; puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili, lib. *Cassius* et seq., ff. *de Senatoribus*, dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni : et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente : et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde **status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.**

Ad primum ergo dicendum quod rectitudo in quantum hujusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicantur ; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum quod immobilitas non sufficit ad rationem status : nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum quod officium dicitur per comparationem ad actum ; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis. Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

Articulus II

Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum seu statuum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Joan. 17, 21 : *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum sive statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest facere per unum. Sed operatio gratiæ est multo ordinatior quam operatio naturæ. Ergo convenientius esset quod ea quæ pertinent ad actus

---

non omnes, sed perfectorum tantum dicit obligationem. Et hoc sufficere, Auctor ipse testatur, in littera 4 art. ad 2, dum loquens de hujusmodi distinctione dicit, quod per hoc hi diversi status distinguuntur, quod diversa studia adhibent ad ea quæ spectant ad spiritualem libertatem. — *In resp. ad 3*, collige et retine differentiam inter officium, gradum et statum ecclesiasticum, ut intelligas sequentia (Cajetanus).

Art. 2. — Pro hoc et sequenti art., adverte quod diversitas officiorum, graduum et statuum in Ecclesia, non ita ordinatur ad hæc tria, scilicet perfectionem, actionem et decorem, quod singula singulis propria sint, puta perfectio statui, actio officio, et decor gradui : quoniam in quolibet horum omnia inveniuntur. In statibus namque invenitur non solum perfectio, sed etiam et decor seu ordo, et similiter in officiis eadem tria inveniuntur et similiter in gradibus, ut de se patet. Sed perfectio appropriatur statui, ut ratio diversitatis secundum statum. Actio vero appropriatur officio, ut ratio diversitatis secundum officium. Decor vero ordinis, appropriatur gradui, ut ratio diversitatis secundum gradum (Cajetanus).

gratiæ, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psal. 147, 13: *Qui posuit fines tuos pacem;* et 2 ad Cor. ult. 2, dicitur: *Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi;* et Philosophus dicit in 5 Politic., cap 4, quod *modica differentia facit in civitate dissidium.* Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

— Sed contra est quod in Psal. 40 ad laudem Ecclesiæ dicitur, quod est *circumamicta varietate*, ubi Glossa (ord. Cassiod. sup. illud: *Circumdata varietate*) dicit quod *doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento pœnitentium ornatur Regina*, id est, *Ecclesia.*

RESPONDEO dicendum quod **diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet.** — Primo quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimode redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 11: *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores. ad consummationem sanctorum.* — Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur: et hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. 12, 4: *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo.* — Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit: unde dicitur 3 Reg. 10, 5, quod *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis.... et habitacula servorum, et ordines ministrantium... non habebat ultra spiritum.* Unde et Apostolus dicit, 2 ad Timoth. 2, 20, quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea, et fictilia.*

Ad primum ergo dicendum quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei et charitatis, et mutuæ subministrationis, secundum illud Apostoli ad Ephes. 4, 16: *Ex quo totum corpus est compactum,* scilicet per fidem, *et connexum*, scilicet per charitatem, *per omnem juncturam subministrationis*, dum scilicet unus alii servit.

Ad secundum dicendum quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 12, 17: *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

Ad tertium dicendum quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Joan. 6. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 4, 3: *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam civitatis terrenæ magis pax conservatur, in quantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit 1 ad Corinth. 12, 24, quod *Deus temperavit nos ut non sit* (1) *schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.*

ARTICULUS III

Utrum officia distinguantur per actus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est, quæst. 179, art. 1. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines, etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

— Sed contra est quod Isidorus in lib. 6 Etym., cap. 17, in princ., dicit quod *officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis,*

---

(1) Ita edit. omnes. — In quibusdam Mss. deest, *nos.* — Vulgata: *Deus temperavit corpus ei cui deerat... ut non sit*, etc.

una mutata littera. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., **diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur**, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem : **et secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest**. Una quidem per respectum ad perfectionem : et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores.

Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem, et hæc est distinctio officiorum : dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati.

Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ : et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et in Psal. 47, 3, dicitur, secundum aliam litteram (70 Interpr.) : *Deus in gradibus* (1) *ejus cognoscetur*.

Ad primum ergo dicendum quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita : et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum quod vita dicitur absolute : et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est in arg. *Sed cont.*, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in 9 Metaphys., text. 16. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios; sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit, loc. sup. cit., quod *officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant*, id est, noceant, *sed prosint omnibus*.

Ad tertium dicendum quod diversitas statuum ; officiorum et graduum diversa sumitur, ut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 3. Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant : puta cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulterius quemdam perfectionis statum propter actus sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim Isidorus in lib. 6 Etymol., loc. sup. cit. : *Officiorum plurima genera sunt ; sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur*.

(1) Vulgata, *in domibus*.

ARTICULUS IV

Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Sup., quæst. 24, art. 7 ; et Psal. 24 ; et Isa. 44.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt et species et differentiæ. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis dividuntur gradus charitatis, ut supra habitum est quæst. 24, art. 9, cum de charitate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum *magis* et *minus*, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est, art. 2 et 3 præc. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in Moral., lib. 24, cap. 7, aliquant. a princ. *Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio ;* et super Ezech., hom. 14, aliquant. a princ., dicit quod *aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas : una quidem est servitus peccati ; altera vero servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas : una quidem a peccato ; alia vero a justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit ad Rom. 6, 20 : *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ ; nunc vero liberati a peccato, servi estis facti Deo* (1).

Est autem servitus peccati vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum : similiter etiam libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur : libertas autem a justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur a malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quæ conjungitur servituti justitiæ, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi ; et similiter vera servitus est servitus peccati ; cui conjungitur libertas a justitia, quia

(1) Vulgata :.. *servi autem facti Deo*.

scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi.

Hoc autem quod homo efficiatur servus justitiæ vel peccati, contingit per humanum studium, sicut Apostolus dicit ibidem 16 : *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis* (1), *sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum : et ideo consequens est quod **status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguantur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium ; et medium, ad quod pertinet status proficientium ; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.**

Ad primum ergo dicendum quod libertas a peccato fit per charitatem quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. 5. Et inde est quod dicitur 2 ad Corinth. 3, 17: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est in corp. art., et art. 1 huj. quæst.

Ad tertium dicendum quod, sicut prius dictum est, art. præc., ad 3, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QUÆSTIO CLXXXIV

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PERFECTIONIS IN COMMUNI. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : — primo quidem de statu perfectionis in communi ; — secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum ; — tertio de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum perfectio attendatur secundum charitatem ; 2° utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita ; 3° utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis ; 4° utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis ; 5° utrum prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis ; 6° utrum omnes prælati sint in statu perfectionis ; 7° qui status sit perfectior, utrum religiosorum vel episcoporum ; 8° de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

(1) Vulgata :.. *servi estis ejus cui obeditis...*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem.

3 Part., quæst. 46, art. 3, corp. ; et 3 Cont., cap. 135 ; et Quodl. 3, art. 17 ; et Opusc. 18, cap. 2 et 3 ; et Philip. 3. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem, Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 14, 20 : *Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti.* Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea, ad Ephes. ult., 13, dicitur : *Accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecti stare ;* de armatura autem Dei, subjungit, dicens : *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiæ..... in omnibus sumentes scutum fidei.* Ergo perfectio christianæ vitæ, non solum attenditur secundum charitatem sed etiam secundum alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Jacobi 1, 4, dicitur quod *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

— Sed contra est quod dicitur ad Coloss. 3, 14 : *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis* (1), quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

ART. 1. — Pluries replicatur ly *specialiter*, dicendo in charitate specialiter consistere perfectionem seu vitam christianam ; et secundum veritatem deberet dici substantialiter, quoniam hoc Auctor manifeste intendit et propterea corrigendi videntur codices. Apparet autem hoc in resp. ad 2, ubi manifeste distinguitur natura contra accidentia. Natura autem, essentia et substantia idem sunt in proposito. Apparet quoque ex art. 3, ubi clare distinguitur perfectio essentialiter contra accidentaliter, et expresse subditur, quod essentialiter consistit in charitate (Cajetanus). — Attamen juxta plures, non videtur textum fuisse corruptum, quia apparet B. Thomam voluisse hoc art. docere quod christianæ vitæ perfectio speciali et principaliori quadam ratione attendatur secundum charitatem quam secundum alias virtutes. Non est igitur necessarium mutari lectionem quæ isto art. passim reperitur (Sylvius).

Cfr. pro tota hac quæst. — S. Thomas, *Opusc. de perfectione vitæ spiritualis* ; Suarez, *de Religione* tract. 7 ; Bollendiani recentiores, *Examen libri Mariani Verhoeven* ; Bouix, *de Jure regularium*, part. 1.

(1) Vulgata : *Super omnia autem hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.*

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur 1 Joan. 4, 16. Et ideo **secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ.**

Ad primum ergo dicendum quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 10: *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia.* Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum quod dupliciter potest dici aliquis perfectus :— Uno modo simpliciter : quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam ; puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. — Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid ; quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adjacens, puta in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur : unde dicitur 1 Joan. 3, 14 : *Qui non diligit manet in morte.* Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud ad Rom. 8, 35 : *Quis nos separabit a charitate Dei ? tribulatio, an angustia ?* etc.

Articulus II

Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Sup., quæst. 24, art. 8, et 3 Sent. dist. 29, quæst. 1, art. 8, quæst. 2; et Ver. quæst. 2, art. 1 ; et Eph. 6, lect. 4 ; et Phil. 3, lect. 2, et lect. 3, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus 1 Cor. 13, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est : manent enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in 3 Physic., text. 63. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid : dicitur enim Jacobi 3, 2 . *In multis offendimus omnes;* et in Psal. 138, 16, dicitur : *Imperfectum meum viderunt oculi tui.* Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est art. præc., attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere, quia, ut Gregorius dicit super Ezech. (hom. 14, parum a med.), *amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, amplius in amore ipsius ignescit;* neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus : dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

— Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. 5,48 : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Respondeo dicendum quod sicut dictum est art. præc., perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia ut dicitur in 3 Phys., text. 63, perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. — Una quidem **absoluta**, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est : **et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur.**

Alia autem est perfectio quæ attenditur **secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis**; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum : **et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.**

Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis,

Art. 2. — In resp. ad 3 nota illam disjunctivam de amore proximi. Sufficit enim quod feratur communiter in omnes in universali, vel in singulos habitualiter et secundum animæ præparationem. Hæc inter se distant, et secundum melius est primo, tanquam se habens ex additione ad primum. Nam diligere omnes in universali, est diligere homines in quantum sunt homines, vel in quantum ordinantur ad beatitudinem etc. Diligere autem singulos secundum animi præparationem, est habere animum paratum ad singillatim benefaciendum singulis, quando occurret. Nota etiam in eodem resp. differentiam inter membra dilectionis proximi supererogatoriæ. Tria membra in littera ponuntur, scilicet extensionis, intensionis seu intensive, et quoad affectum. (Cajet.)

quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed **quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum**, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36 non longe a princ., quod *venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.* Et **talis perfectio potest in hac vita haberi ; et hoc dupliciter** : — Uno modo in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale, et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis. — Alio modo in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum ; sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ : et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum quod sicut status præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim ; sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : — Una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. — Alia autem, sine qua charitas inveniri potest : quæ quidem attenditur tripliciter ; *primo* quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulterius inimicos ; hoc enim, ut dicit Augustinus, in Enchirid., cap. 73, *est perfectorum filiorum Dei. Secundo* secundum intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Joan. 15, 13 : *Majorem* (1) *dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Tertio*, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia ; sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud Apostoli 2 ad Corinth. 12, 15 : *Ego autem libentissime impendam, et super impendar ipse pro animabus vestris.*

(1) Vulgata: *Majorem hac dilectionem;* et postea omittit *quam.*

ARTICULUS III

Utrum perfectio consistat in præceptis an in consiliis.

3 Cont., cap. 130; et Quodl. 2, cap. 24, ad 2; et Op. 17, cap. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit Dominus, Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia* (1) *quæ habes, et da pauperibus,... et veni, sequere me.* Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur : quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut dictum est art. 1. huj. quæst. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum, quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum, et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum super Canonic. Joan. tract. 9, vers. med. Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum, quia, ut dicitur Joan. 14, 23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ;* et Levit. 19, 18, dicitur : *Diliges proximum* (2) *tuum sicut teipsum.* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. 22, 40 : *In his duobus præceptis universa lex pendet et Prophetæ.* Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter : uno modo *per se* et essentialiter ; alio modo *secundario* et accidentaliter. — **Per se quidem et essentialiter con-**

ART. 3.— Concludе ergo brevius ad litteram tituli : Perfectio consistit in præceptis et in consiliis, sed non eodem modo. — Hæc sunt contra Calvinum et ejus discipulos docentes quod consilium nullum est in Evangelio ; et quod inter consilium et præceptum nullum est discrimen; et quod omnia commendata a Christo in Evangelio sunt præcepta. — Cfr. Matth. 19 et Marc 10, et 1 Corint. 7 : Compendium B. Alberti Magni, lib. 5, cap. 69, 70. — Vide etiam supra 1. 2, quæst. 108, art. 4, consilia esse quædam evangelica, a præceptis distincta. Et infra, quæst. 186, require definit. Eccles. ad statum religiosum pertinentes.

(1) In Vulgata deest *omnia.*
(2) Vulgata :... *amicum tuum...*

sistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est quæst. 44, art. 2 et 3. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram ; ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cum dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ;* totum enim et perfectum idem sunt, secundum Philosophum in 3 Phys., text. 64; et cum dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum :* unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia *finis præcepti charitas est*, ut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 6 a med., sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina, vel diæta utatur ad sanandum. Et sic patet quod **perfectio essentialiter consistit in præceptis** : unde Augustinus dicit in libro de Perfectione justitiæ, cap. 8, vers. fin : *Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ?*

Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis : quæ omnia, sicut et præcepta, ordinantur ad charitatem ; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia a præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest ; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum secularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit in Enchirid., cap. 121 : *Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est : « Non mæchaberis, » et quæcumque non jubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est : « Bonum est homini mulierem non tangere », tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc seculo, et in futuro.* Et inde est quod in Collationibus Patrum, collat. 1, cap. 7, a med., dicit abbas Moyses : *Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem :* et supra præmisit *quod ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur.*

Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem ; hoc scilicet quod dicitur : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus ;* aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit : *Et sequere me.* Unde Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 19, sup. illud : *Ecce nos reliquimus*, etc., quod *quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est : Et secuti sumus te.* Ambrosius autem super illud Lucæ 5 : *Sequere me*, dicit : *Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu*, quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur : *Si vis perfectus esse, vade, vende*, etc., quasi dicat : Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib, de Perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin., *perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia non recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur ?* Cum autem id quod cadit sub præcepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto ; ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus, loc. cit., sed *transgressionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit.* — Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur : a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. — Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est art. præc., a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum quod, sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ, statim cum nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur ; ita etiam est quædam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur ; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit ; ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

Articulus IV

Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

Quodl. 1, art. 14, ad 2; et Opusc. 18, cap. 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem ; ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed

post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur in 5 Phys., text. 19. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ a statu gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad majorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb. 10, 12. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

— Sed contra est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratia carent, sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter : *uno* modo secundum id quod interius agitur; *alio* modo secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur 1 Reg. 16, 7 : *Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor* (1), inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad judicium divinum, secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit.

Est autem considerandum quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur. — Primo quidem obligatio aliqua vel absolutio : non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad Galat. 5, 13 : *Per charitatem spiritus servite invicem* : neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis : sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. — Secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo **in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis.**

Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth. 21, 28, de duobus filiis : quorum unus patri dicenti : *Operare in vinea, respondit : Nolo, et postea abiit :* alter autem *respondens ait ; Eo et non ivit.* Et ideo **nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.**

Ad primum ergo dicendum quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum : præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, in quantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum judicium ; sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

Ad secundum dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum ; et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem : quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum ; et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V

Utrum religiosi et prælati sint in statu perfectionis.

Opus. 18, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

(1) Vulgata *Homo enim videt ea quæ parent, Dominus autem intuetur cor.*

ART. 5. — Circa hoc quod dicitur Episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, adverte quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo de obligatione naturali, hoc est naturaliter consequente, seu spectante ad ipsum episcopatum. Et hoc est procul dubio verum. Alio modo obligatione votiva : ita quod episcopus explicite vel implicite vovet ea quæ sunt perfectionis. Et licet multi sic intelligere videantur Auctorem, id tamen non apparet esse verum.

2. Præterea, status exterior debet interiori statui respondere ; alioquin incurritur mendacium quod *non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus*, ut Ambrosius dicit in quodam serm. (44 de Temp., ante med.). Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis , sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

3. Præterea, perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est, art. 1. huj. quæst. Sed perfectissima charitas videtur esse in Martyribus, secundum illud Joan. 15, 13 : *Majorem dilectionem nemo habet* (1), *quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* ; et super illud ad Hebr. 13 : *Nondum enim usque ad sanguinem*, etc., dicit Glossa (Aug., ser. 17 de Verb. Apost., cap. 1. circ. med.). *Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea ad quam sancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt.* Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus quam religiosis et episcopis.

— Sed contra est quod Dionysius, 5 cap. eccles. Hierarch., circ. med., attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectioribus ; et in 6 cap. ejusdem libri, ante med., attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos* ; vel θεράπευτας, *therapeutas*, id est Deo famulantes, tanquam perfectis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., **ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis.** — Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit, 6 cap. eccl. Hierarch., loc cit., de religiosis loquens : *Alii quidem therapeutas, id est, famulos Dei, ex puro servitio et famulatu* ; *alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili, et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus*, id est, contemplationibus, *ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem.* Horum etiam oblatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis ; unde et ibidem subdit Dionysius : *Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.*

Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium ; ad quod pertinet *ut animam suam ponat* pastor *pro ovibus suis*, sicut dicitur Joan, 10, 15. Unde Apostolus dicit, 1 ad Timoth. ult., 12 : *Confessus bonam confessionem coram multis testibus*, id est, *in sua ordinatione*, ut Glossa interl. ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud 2 ad Timoth. 1, 6: *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum;* quod Glossa interl. exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit, 5 cap. eccl. Hierarch., vers. fin., quod *summus sacerdos*, id est episcopus, *in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem ; ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones) sed quod etiam hoc aliis tradat.*

Ad primum ergo dicendum quod inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem : et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere : unde et Apostolus dicit ad Philip. 3, 12 : *Non quod jam comprehenderim* (1), *aut jam perfectus sim ; sequor autem, si quo modo comprehendam* ; et postea subdit, 15 : *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est art. præc.

ARTICULUS VI

Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Opusc. 18, cap. 22, 23, 25 et 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus super Ep. ad Tit., cap. 1, sup. illud. : *Constituas per civitates*, etc. :

(1) Vulgata : *Majorem hac dilectionem;* et postea omittit *quam.*

ART. 6 — In resp. ad 2 adverte quod dictum Auctoris, scilicet « curati se habent ad Episcopum, sicut ballivi etc. » quod ab Henrico impugnatur, non voluntarie traditum est, sed triplici fundamento fultum in littera, scilicet glossa, 1 Corint. 12; Dionys., et Canon. Et propterea, excludens eos Auctor a statu perfectionis, dicit eos in officio ad perfectionem pertinente esse, ita quod curati sunt officiales respectu quorumdam ad perfectionem pertinentium. Quamvis contra hoc arguat, quia ordo curatorum institutus est a clero in designatione septuaginta duo discipulorum, ac per hoc non sunt officiales Epis-

(1) Vulgata : ... *acceperim...*

Olim idem presbyter, qui et episcopus; et postea subdit : *Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine et qui sibi præpositus fuerit, esse subditos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere.* Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri, curati et archidiaconi; de quibus super illud Act. 6 : *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem*, ect., dicit Glossa (ordin. Bedæ) : *Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ proximi circa aram.* Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quod *animam suam ponant pro ovibus suis*, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 3. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

— Sed contra est quod Dionysius dicit in 5 cap. eccles. Hierarch., circ. med. : *Pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus.* Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

RESPONDEO dicendum quod in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est, quæst. præc., art. 5, ad 3, quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur, quæst. 186, art. 4. Unde patet quod **ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat.**

Similiter etiam **nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis.** Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in Decretis 19, quæst. 2, cap. *Duæ sunt*, vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine cura ; quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo* enim *manum* (1) *mittens ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc. 9, 62.

Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate Summi Pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur, quæst. 187, art. 4. Unde manifestum est quod **non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.**

Ad primum ergo dicendum quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad nomen : et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur *ex eo quod superintendunt*, sicut dicit Augustinus, 19 de Civitate Dei, cap. 19, a med. Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit, 1 Timoth. 5,17: *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur;* et similiter etiam nomine episcoporum : unde dicit Act. 20, 28, presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens : *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.* Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium, 5 cap. eccl.Hierarch., circ. med., et Luc 10, super illud : *Post hæc autem designavit Dominus*, etc., dicit Glossa (ord. Bed.) : *Sicut in Apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis.* Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus, in lib. de Hæres., hæresi 53, ubi dicit quod Aeriani (2) dicebant presbyterum ab episcopo nulla differentia discerni.

---

coporum ut Auctor dicit. Sed ad hoc facile respondetur quod licet Dominus in 72 instituerit curatos, non valet tamen consequentia, ergo non instituit eos officiales. Stat enim quod Dominus instituerit Episcopos in duodecim Apostolis tanquam principales, et curatos in 72 tanquam coadjutores et officiales principalium. Unde ex dominica institutione, nihil potest efficaciter probari contra præsentem doctrinam, sicut nec ex institutione sacrorum ordinum a Domino, potest probari quod constituti in sacris, sint in statu perfectionis (Cajetanus). — Prælatos intelligit sive majores, sive minores. Majores sunt Episcopi et episcoporum superiores. Minores sunt presbyteri curam animarum habentes quos pastores seu parochos dicimus, et pastorum decani seu archipresbyteri et archidiaconi, quatenus animarum curam habent.

(1) Vulgata :... *mittens manum suam ad.*

(2) Ita optime cod. Alcan. et alius quo utebatur Nicolaius, item theologi. — Al., *Ariani.*

Ad secundum dicendum quod episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud 1 ad Corinth. 12: *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa interl.: « *Opitulationes* » *id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis: « gubernationes », scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt.* Et Dionysius dicit, 5 cap. eccl. Hierarch., ante med., quod *sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarcha, id est, episcopo.* Et 16, quæst. 1, cap. *Cunctis*, dicitur : *Omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentia agant.* Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum, sicut balivi, vel præpositi ad regem: et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur: cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed in quantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

Articulus VII

Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.

Inf., quæst. 185, art. 8, corp.; et Quodl. 3, art. 17, corp.; et Opusc. 18, cap. 17, 18 et 19; et Matth. 19.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum. Dominus enim dicit Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes* (1), *et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi: dicitur enim 12, quæst. 1, cap. 19: *Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint derelinquant.* Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

2. Præterea, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi, Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei: unde et ex Dei servitio et famulatu nominatur, ut Dionysius dicit 6 cap. eccle. Hierarch., ante med. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, 19 de Civit. Dei, cap. 19, a med. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum: dicit enim Gregorius in Pastor., part. 1, cap. 7, ante med., quod *per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit.* Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

— Sed contra, nulli licet a majori statu ad minorem transire: hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem, dicitur enim 18, quæst. 1, cap. *Statutum*, quod *sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Ergo status episcoporum est perfectior quam status religiosorum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., cap. 16, a med., *semper agens præstantius est patiente.* In genere autem perfectionis, secundum Dionysium, cap. 5 et 6 cœl. Hier., episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod **status perfectionis potior est in episcopis quam in religiosis.**

Ad primum ergo dicendum quod abrenuntiatio

Art. 7. — Nota ad titulum, quod secundum planum sensum textus hujus comparativi, habes, quod nomine prælatorum (si proprie loquamur, id est de episcopis prælatis Ecclesiarum), non veniunt religiosi. — Nota, ait Cajetanus, ut unico verbo quæstio de perfectione paupertatis et castitatis absolvatur, quod quodlibet horum ad ipsum actum, scilicet esse actualiter pauperem, carere actualiter uxore, concedendum est dicere et esse perfectionem, instrumentaliter tamen. Sed ubicumque hæc repereris esse perfectiones, fatere verum id esse, sed cum grano salis, scilicet instrumentaliter, non essentialiter. Idem autem actus, secundum animi præparationem, sunt perfectiones longe in altiori gradu quam primo modo, quoniam sunt inseparabiles comites seu effectus essentialis perfectionis, quæ in charitate consistit. Qui enim perfectæ charitatis est, paratissimus est et uxore et bonis omnibus carere propter Dei aut proximi dilectionem, alioquin perfectus non est. Et propterea status episcopalis, quantum ex natura sua, nec votum castitatis, nec votum paupertatis habet, et tamen altior est et perfectior statu religiosorum habentium hæc vota. Sat enim est episcopali perfectioni habere hæc in præparatione animi.

(1) Vulgata; *vade, vende quæ habes...*

propriarum facultatum dupliciter considerari potest. — Uno modo secundum quod est in actu: et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum: sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. — Alio modo potest considerari secundum præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere, vel distribuere: et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de QQ. evangel., quæst 11, parum a princ.: *Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam.* Unde et Apostolus dicit, Philip. 4, 12: *Scio et abundare, et penuriam pati.* Ad hoc autem maxime tenentur episcopi quod omnia sua pro honore Dei, et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primo a Petro quæsivit an eum diligeret, et postea ei sui gregis curam commisit; et Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 5, parum ante med.: *Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare.* Hoc autem est majoris dilectionis signum ut homo propter amicum etiam alii serviat quam si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 1, *sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus*, quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 5, parum a med., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Psal. 144. 7: *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt* (1).

Articulus VIII.

Utrum presbyteri, curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi.

Quodl. 1, art. 14, ad 2; et Quodl. 3, art. 17; et Opusc. 18, cap. 20 et 21; et Matth. 19.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam presbyteri, curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysost. in suo Dial. (seu lib. 16 de Sacerdot., cap. 4, implic., et cap. 7, in princ.): *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit; non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus immobilis perseverat et fortis;* et paulo post dicit, cap. 7, parum a princ.: *Si quis proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi:* et in eodem libro, cap. 5, in princ., dicit: *Si quis bene administrato sacerdotio, illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem.* Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2. Præterea, Augustinus dicit in epist. ad Valer., epist. 21, al. 148, in princ.: *Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet.* Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconis.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Aurel., epist. 40, al. 76, in med.: *Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat;* et paulo ante præmittit *non esse viam dandam servis Dei, id est, monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores*, scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

4. Præterea, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet 16, quæst. 1, cap 28, ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit: *Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et Abbas, sub cujus imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit; ab episcopo debet eligi, et in loco quo indicaverit, ordinari.* Et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum. epist. 4, inter med. et fin.: *Sic vive in monasterio ut clericus*

Art. 8. — Adverte cum Cajetano, quod in titulo non quæritur de statu religiosorum, et de statu curatorum, faciendo vim in nomine, seu ratione status: sed comparantur hic religiosi secundum genus suum, generi curatorum, exclusis episcopis: ita quod sive sint in statu, sive non, et quocumque nomine, quæstio hic est de rebus ipsis, an religiosorum genus perfectius sit genere curatorum minorum, hoc est non episcoporum. De his enim solis est hic sermo. — Ad istorum intelligentiam, nota bene duo, quæ hic Auctor de curatis dicit: scilicet quod non principaliter sed secundario habent curam anima rum: et quod non habent principalem curam aminarum. Et ex his universa quæstio pendet.

(1) Vulgata; *Memoriam abundantiæ suavitatis tuæ eructabunt.*

esse merearis. Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet, art. præc. Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo suut majoris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. circ. fin. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri, curati vel archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

— Sed contra est quod dicitur 19, quæst. 2, cap. *Duæ*: *Si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et seculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regula canonica salvare se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut lege publica constringatur.* Sed non ducitur aliquis a lege Spiritus Sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

RESPONDEO dicendum quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad *statum* pertinet quod seculares sint; ad *ordinem*, quod sint sacerdotes vel diaconi; ad *officium*, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte, ponamus statu (1) religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero æqualis.

Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrum status vel officii: circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. **Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri, curati, vel archidiaconi,** quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet, art. 6 huj. quæst., ad 2. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech., hom. 20, post med. Unde et 19, quæst. 1, cap. 1, dicitur: *Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus.*

Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis: nam secundum charitatem operantis contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens magis sit meritorium, scilicet si ex majore charitate fiat.

Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum; sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis.

Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum; sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior quam requirat etiam religionis status, quia, sicut Dionysius dicit, 6 cap. eccles. Hierarch., circ. med., *monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere.* Unde gravius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos: et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed, hoc prætermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim, cap. 6, in fin.: *Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur.* Et post concludit quod supra positum est, in arg., de monacho, *qui non comparandus est illi qui traditus populis immobilis perseverat.* Et subdit causam, quia *sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum.* Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi: in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad ma-

(1) Al., *statum*.

gnitudinem virtutis pertinet quod aliquis vitet pericula religionem intrando : unde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum ; sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene convertantur, sicut dictum est in solut, præced.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et secularis vitæ.

Ad quartum dicendum quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ; non autem deponunt quod prius habebant; scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis 16, quæst. 1, cap. 3 : *De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.* Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est, in arg. 4. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit: *Hic in monasterio vive ut clericus esse merearis.*

Ad quintum dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent ; sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet, art. 5 et 6 huj. quæst.

Ad sextum dicendum quod difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis ; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis ; puta cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 9, 25 : *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet;* quandoque vero est signum perfectioris virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum; sed in his qui in seculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia provide vitaverunt.

QUÆSTIO CLXXXV

DE IIS QUÆ PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum liceat episcopatum appetere ; 2° utrum liceat episcopatum finaliter recusare ; 3° utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem ; 4° utrum episcopus possit ad religionem transire; 5° utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere ; 6° utrum possit habere proprium ; 7° utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando ; 8° utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum liceat episcopatum appetere

Quodl. 2, art. 2 ; et Quodl. 3, art. 9, corp. ; et Quodl. 5, art. 1, corp. ; et Quodl. 12, art. 18 ; et Opusc. 18, cap. 19 ; et 1 Tim, 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus 1 ad Timoth. 3, 1 : *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat* Sed licitum est et laudabile bonum opus desiderare- Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quam religiosorum status, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 7. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea, Proverb. 11, 26 dicitur : *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium.* Sed ille qui est idoneus et vita, et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat ; per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispen-

---

ART. 1. — Auctor post distinctionem trium quæ in episcopatu inveniuntur, quinque ponit conclusiones. Prima, juxta tertium in episcopatu inventum, scilicet honorem ac sufficientiam temporalium, ubi dicit : Illicitum est manifeste appetere episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, et pertinet ad vitium cupiditatis vel ambitionis. Secunda conclusio, juxta secundum membrum est : appetere episcopatum ratione celsitudinis gradus est præsumptuosum. Tertia conclusio est juxta primum membrum : appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile et virtuosum. Quarta conclusio litteræ est : appetere episcopatum, ut prosit subditis, præsumptuosum videtur, nisi manifesta necessitate imminente, præsertim cum aliquis, charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur. Quinta conclusio : Quilibet absque præsumptione potest appetere talia opera facere si esset episcopus, et etiam potest appetere se esse dignum talibus operibus et episcopatu (Cajetanus).

sandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud ad Rom. 15, 42 : *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed legitur Isa. 6 quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis : quod præcipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

— Sed contra est quod Augustinus dicit. 19 de Civit. Dei, cap. 19, a med. : *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.*

RESPONDEO dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. — Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud Joan. ult., 17 : *Pasce oves meas.* — Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. 24, 45 : *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam.* — Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia, et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud 1 ad Tim. 5, 17 : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* **Appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ad ambitionem.** Unde contra Pharisæos Dominus dicit Matth. 23, 6 : *Amant primos recubitus in cœnis, et primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi.*

Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos, Matth. 20, 25, primatum quærentes, dicens : *Scitis quia principes gentium dominantur eorum*, ubi Chrysostomus, hom. 66 in Matth., a med., dicit quod *per hoc ostendit quod gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit.*

Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, **præsumptuosum videtur quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente,** (sicut Gregorius dicit in Pastor., part. 1. cap. 8, circ. med., quod *tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire*, unde non de facile inveniebatur qui hoc onus assumeret), præsertim cum aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 7, ante med., quod *Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit.*

Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 35, in Oper. imperf., aliquant. a med. : *Opus quidem desiderare bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit in Past., part. 1, cap. 8, *illo tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur;* et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, cap. 19, a med., quod Apostolus dicens : *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris : Græcum est enim :* (ἐπὶ) *quippe « super, »* (σκοπος) *vero « intentio » est. Ergo* (ἐπισκοπεῖν) *si velimus latine « superintendere, » possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim* (ut parum ante præmittit) *non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole; sed opus ipsum quod per eumdem honorem vel potentiam fit.* Et tamen, ut Gregorius dicit in Pastor., loc. cit., *Apostolus laudans desiderium* (*scilicet boni operis*), *in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subjungit : « Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, » quasi dicat : Laudo quod quæritis; sed prius discite quid quæratis.*

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de statu religionis, et de statu episcopali, propter duo. — Primo quidem quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio ; ut patet per hoc quod Dominus a Petro quæsivit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium : sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem : unde et Dominus, Matth. 19, non dixit : *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, sed : *Si vis perfectus esse.* Et hujus differentiæ ratio est, quia, secundum Dionysium, cap. 5 eccles. Hierar., circ. med., perfectio pertinet active ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis, ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere : quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. — Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda ; et

hoc cuilibet licet. Unde Augustinus, 19 de Civ. Dei, cap. 19, a med., dicit : *A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet.* Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat, et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud ad Heb. 5, 4 : *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo;* et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. hom. 35, in Op. imperf., inter med. et fin. : *Primatum Ecclesiæ concupiscere neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subjicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi forte qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico seculariter, ut scilicet convertat ipsum in secularem.*

Ad tertium dicendum quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei, secundario autem secundum arbitrium superiorum prælatorum ; ex quorum persona dicitur 1 ad Corinth. 4, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiore injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat ; sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbit ; vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit 19 de Civitate Dei, cap. 19, circ., fin. : *Otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati ; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 7, a med. : *Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur.*

Articulus II

Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 7, paulo a princ., *per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Jeremiàs amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit.* Nullus autem peccat, si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 1, et quæst. 26, art. 2, et quæst. 182, art. 1, videtur quod non peccet ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 7, a med., *valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere ; nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire.* Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus dicit in prologo super Marcum, versus fin., quod *amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur.* Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

— Sed contra est quod Augustinus dicit ad Eudoxium, ep. 48, al. 81, ante med. : *Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis.* Postea subdit : *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis ; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.*

RESPONDEO dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda : primo quidem quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem ; secundo quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti ; sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis ; ut ex supra dictis patet, art. præc., ad 3. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur, ita etiam **ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo.** — Primo quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus, 19 de Civit. Dei, dicit, cap. 19, circa fin., quod *negotium justum suscipit necessitas charitatis.* — Secundo quia hoc repugnat humilitati ; per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit in Pastor., part. 1, cap. 6 : *Tunc ante Dei oculos*

ART. 2. — Quæ hic objiciuntur de S. Marco, ab historicis, pro fabula habentur. Fecisse hoc ipsum legitur quidam Marcus anachoreta ; et ex nominis consortio, adscriptum fuit B. Marco Evangelistæ, id quod iste alius fecit.

vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis,* præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Joan. ult.: *Pasce oves meas,* dicit Augustinus, tract. 123, circa med.: *Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem.* Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant: unde Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, cap. 19, in fin., quod *si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis,* quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia, quæst. 104, art. 5. Potest ergo contingere quod ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur; puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere: et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. — Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed prælatus qui injungit; puta si sit irregularis vel excommunicatus: et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere: qui si impedimentum removere noluerit (1), tenetur humiliter obedire. Unde Exod. 4, 10, cum Moyses dixisset: *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri, et nudius tertius,* Dominus respondit ad eum: *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris.* — Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare: unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere, antequam fiat præceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus Sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovet; si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

(1) Ita Nicolaius. Al. *voluerit.*

ARTICULUS III

Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus papa dicit, cap. *Vilissimus,* 1, qu. 1: *Vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate præcellat qui est dignitate præstantior.* Sed ille qui præcellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 4. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

— Sed contra est quod Decretalis dicit, cap. *Cum dilectus,* de Electione, etc., quod *sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem.*

RESPONDEO dicendum quod circa assumptionem alicujus ad episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. — Ex parte enim ejus qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset: quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud 1 Corinth. 14, 12: *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis.*

ART. 3. — *Proposit. damn. ab Innocent. XI,* 2 *Mart.,* 1679, 47. Cum dicit Concil. Tridentinum, eos alienis peccatis communicantes, mortaliter peccare, qui, nisi quos digniores, et Ecclesiæ magis utiles ipsi judicaverint, ad ecclesias promovent: concilium vel primo videtur per hoc *digniores,* non aliud significare velle, nisi dignitatem eligendorum, sumpto comparativo pro positivo; vel secundo locutione minus propria ponit *digniores,* ut excludat indignos, non vero dignos; vel tandem loquitur tertio quando fit concursus.

Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo **ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem : sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere, et defendere, et pacifice gubernare.** Unde contra quosdam Hieronymus dicit, sup. illud cap. I ad Tit. : *Et constituas per civit.*, etc. quod *quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse ; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt.*

Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Jacobi 2 : *Fratres mei, nolite in personarum acceptione*, etc., dicit Glossa (ord. Augustini, epist. 167, al. 29, ad Hieron., inter med. et fin.) ; *Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore ?*

Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem : hoc enim esset superbum et præsumptuosum : **sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium.** Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam : et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ; ad ostendendum quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate constitutus est : debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut cæteros et scientia et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastorali, part. 2, cap. I : *Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris.* Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur I ad Corinth. 12, 4 : *Divisiones gratiarum, et ministrationum, et operationum sunt.* Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

Articulus IV

Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere ut ad religionem se transferat.

Sup., quæst. 184, art. 6, corp. fin., et infra, quæst. 189, art. 7, corp.

Ad quartum sic proceditur. I. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire : hoc enim est retro respicere ; quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis Lucæ 9, 62 : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est, quæst. 184, art. 7. Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad seculum ; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior quam ordo naturæ. Sed secundum naturam non movetur idem ad contraria ; puta si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi, quæ ad episcopale officium pertinent : quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

— Sed contra, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem

---

Art. 4. — In Decretali « Nisi cum pridem » tit. *de Renuntiatione*, Innocent. III sex causas assignat, propter quas Episcopus cedendi licentiam potest postulare, quæ sunt : conscientia criminis, debilitas corporis, defectus scientiæ, malitia plebis, grave scandalum, irregularitasque personæ. Unde versus :

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala; cedere possit.

Has omnes causas B. Thomas in tria capita distinguit : Quædam oriuntur ex parte episcopi ; quædam ex parte subditorum ; aliæ ex parte extraneorum. — Nota quæ S. Thomas dicit, in Opusc. de perfectione vitæ spiritualis, cap. 25: « Quod octavo proponitur, quod episcopi non possint transire ad religionem, sine licentia Papæ, hoc est ex constitutione Ecclesiæ, patet esse falsum ; imo est ex ipsa obligatione qua se episcopi obligant ad perpetuam curam plebis habendam. »

a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extrav. de Renunt., cap. *Quidam*. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat, et ideo **tamdiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem** : quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem : cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philip. 1, 22 : *Ecce* (1) *quid eligam, ignoro : coarctor autem e duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius : manere* (2) *autem in carne necessarium est propter vos ; et hoc confidens scio, quia manebo* : neque propter quæcumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Joan. 10, 11, *bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis* (3).

Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. — Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida, vel simoniacus : vel etiam corporis, puta si sit senex, vel infirmus ; vel etiam scientiæ quæ sufficiat ad curam regiminis ; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. — Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit in 2 Dialog. cap. 3, a med. : *Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adjuventur, boni; ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde sæpe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant.* — Quandoque autem contingit ex parte aliorum ; puta cum de prælatione alicujus personæ scandalum suscitatur : nam, ut Apostolus dicit 1 ad Corinth. 8, 13 : *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes* (4) *in æternum*, dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut justitiam Ecclesiæ conculcare : propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. 14, 14: *Sinite illos*, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi, *cæci sunt, et duces cæcorum.*

Oportet tamen quod sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati ; ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde extrav. de Renunt., cap. *Nisi cum pridem*, in fin., dicit Innocentius III : *Etsi pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum.* Soli enim papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens.

Ad primum ergo dicendum quod perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem ; ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit in Decretali prædicta, in corp. art., quod *facilius indulgetur ut monachus in præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat.* Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

Ad secundum dicendum quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi ; puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem ; vel etiam si simoniace sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam : Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.*

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

(1) In Vulgata deest *ecce*.
(2) Vulgata :.. *permanere autem...*
(3) Vulgata : *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.*
(4) Vulgata : *carnem.*

ARTICULUS V

Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporaliter deserere gregem sibi commissum.

Opusc. 18, cap. 19, et 20; et Joan. 10; et 1 Cor. 3, fin.; et 2 Cor. 2, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus, Joan. 10, 12, quod ille est mercenarius, et non vere pastor, qui *videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit;* dicit autem Gregorius in hom. 14 in Evang., aliquant. a princ., quod *lupus super oves venit, cum quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit.* Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea, Proverb. 6, 1, dicitur: *Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam;* et postea subdit: *Discurre, festina, suscita amicum tuum,* quod exponens Gregorius in Pastor., part. 3, cap. 1, admonit. 5 inter princ. et med., dicit: *Spondere pro amico, est animam alienam in periculo suæ conservationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur.* Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximus curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quod non licet episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

— Sed contra est quod Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus, Matth. 10, 23: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam* (1).

RESPONDEO dicendum quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo **ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens,** cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis.

(1) Vulgata: *Cum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam.*

Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit in ep. ad Honoratum, 228, al. 180, aliq. a pr.: *Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur; ut ab aliis, qui non ita quæruntur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent.* Si enim *perniciosum est proretam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus?* ut dicit Nicolaus Papa I, et habetur 7, quæst. 1, cap. *Sciscitaris.*

Ad primum ergo dicendum quod ille tanquam mercenarius fugit qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in homil. cit. in arg.: *Stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit: et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat.* Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis non tanquam mercenarius fugit.

Ad secundum dicendum quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad tertium dicendum quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat in entendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, et necessitas requirat.

ARTICULUS VI

Utrum liceat episcopo aliquid proprium habere.

Infr., quæst. 186, art. 3, ad 5; et Opusc. 18, cap. 17 et 18.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere.

ART. 6. — *In resp. ad* 1, vide quod voluntaria paupertas in actu exercito, ut nunc dictum est, nec ad perfectionem, nec ad perfectionis statum exigitur absolute loquendo, sed ad talem perfectionis statum, scilicet religiosum, exigitur. Unde Salvator dixit: « Si vis perfectus esse, etc., » et non dixit: « si vis perfectior esse, etc.. » Per illa verba « si vis perfectus esse ». denotavit perfectionem singularis personæ, quæ ad statum religionis pertinet; et non denotavit perfectionem activam, quæ ad statum episcopalem spectat. Et propterea, fuerunt episcopi sanctissimi, sine paupertatis voto. — *In resp. ad* 2, adverte quod littera loquitur de proprio, sive in particulari, sive in

Dominus enim dicit Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia* (1) *quæ habes, et da pauperibus... et veni, et sequere me ;* ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa (ord. Bedæ, sup. illud : *Designavit*, etc). Lucæ 10. Sed Apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. 10, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris :* unde et Petrus pro se, et pro aliis Apostolis dicit : *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te ;* Matth. 19, 27. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum, epist. 2, inter princ. et med. : *Cleros græce, latine sors appellatur : propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus.* Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

— Sed contra est quod dicitur 12, quæst. 1, cap. 19 : *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant.*

RESPONDEO dicendum quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit in epist. ad Paulinam et Armentarium, 127, al. 45, non remote a fin. : *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses votis reus, liberum fuit quo esses inferior.* Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est : non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde Matth. 19, 17, cum dixisset Dominus adolescenti : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant : neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo **non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra habitum est, quæst. 184, art. 3, perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate ; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quod ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio ; quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia, nam Abraham, cui dictum est. Gen. 19, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. — Uno modo mystice, ut non possideamus neque aurum, neque argentum ; id est, ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ, et eloquentiæ temporali, ut Hieronymus exponit, sup. illud Matth. 10 : *Neque duas tunicas.* — Alio modo, sicut Augustinus exponit in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 30, a med., ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant : unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo;* ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad super rerogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit 1 ad Cor., 9. — Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit, hom. 2, in illud Rom. 16 : *Salutate Priscillam*, aliquant. a princ., ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantum ad illam missionem qua mittebantur ad prædicandum Judæis ; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam et de Paulo legitur 2 ad Corinth. 12, quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis ; et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

---

communi, cum dicit non teneri viros perfectos, ad observandum illa evangelii mandata, de non habendo proprios sumptus. Et probationes adducuntur de proprio in communi, quoad Paulum, Ambrosium et Augustinum (Cajetanus). — Vide definit. Eccles., supra, quæst. 66, art. 2. *Proposit. Wiclefi, damn. in Concil. Constant.* Papa cum omnibus clericis suis possessionem habentibus sunt hæretici, eo quod possessiones habent, et consentientes eis, omnes videlicet domini sæculares et cæteri laici.

(1) Vulgata omittit *omnia.*

Articulus VII

Utrum episcopi mortaliter peccent, si bona Ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

Quodl. 6, art. 12.

Ad septimum sic proceditur 1. Videtur quod episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. 12: *Hominis cujusdam uberes fructus ager attulit*, serm. 64, de Temp., versus fin.: *Nemo proprium dicat quod e communi plus quam sufficiat, sumptum, et violenter obtentum est;* et postea subdit: *Neque minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundes, denegare indigentibus.* Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiuntur.

2. Præterea, super illud Isa. 3: *Rapina pauperum in domo vestra*, dicit Glossa Hieronymi ordin., quod *bona ecclesiastica sunt pauperum.* Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Præterea multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum papam (quid simile hab. in Regula Monach. Hieron. adscripta cap. *de Paupert.*, a med. Vid cap. *Clericos* 1, quæst. 2): *Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari, quibus parentum et propinquorum bona nulla suffragantur. Qui autem bonis parentum et opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt, et incurrunt.* Unde et Apostolus dicit, 1 ad Tim. 5, 16: *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis; et non gravetur Ecclesia; ut his quæ vere viduæ sunt sufficiat.* Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

— Sed contra est quod plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis, quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam **propriorum bonorum verum dominium habent: unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus; per quam contingit quod vel sibi plura conferant (1) quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum charitatis; non tamen tenentur ad restitutionem,** quia hujusmodi res sunt eorum domino deputatæ.

Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium, epist. 185, al. 50, inter med. et fin.: *Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non illa nostra sunt, sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus.* Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud 1 ad Cor. 4, 2: *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur 12, quæst. 2, cap. 28: *De reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur; quæ ecclesiasticis fabricis, et erogationi pauperum profuturæ, a presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur.* **Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur**

De his autem que sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum, et usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis (2).

Si vero non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur: et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet; **si vero sit multus excessus, non potest latere: unde videtur bonæ fidei repugnare: et ideo non est absque peccato mortali.** Dicitur enim Matth. 24, 48, quod *si dixerit malus servus in corde suo: Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini judicii contemptum, *et cœperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad luxuriam; *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum*, scilicet a societate bo-

(1) Al. *congerant;* item *conveniant.*

(2) Ita Mss. et edit. passim. — Theologi deesse putant, *non tamen ad restitutionem tenetur.*

norum, *et partem ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur : horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est in corp. art. Et ideo si de eo quod usui episcopi, vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 30, circa med., et habetur cap. *Est probanda*, dist. 86 : *Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas ; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quod tu potes conferre inopibus.*

Ad tertium dicendum quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda ; nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit, lib. 2 de Offic., cap. 28, a princ., et habetur cap. *Aurum*, 12, quæst. 2. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiæ vivere ; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata, ut aliquis in futurum conservet : quod Dominus prohibet Matth. 6, 34, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum.*

ARTICULUS VIII

Utrum religiosi qui promoventur in episcopos, teneantur ad observantias regulares.

Sup., quæst. 88, art. 11, ad 1 ; et 4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim 18, quæst. 1, cap. *Statutum*, quod *monachum canonica electio a jugo regulæ monasticæ professionis absolvit ; et sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus, sicut supra dictum est quæst. 88, art. 12, ad 1, quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in seculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est, quæst. 184, art. 7. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores : nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto. in arg. 1, dicitur *quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habet.* Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

— Sed contra est quod dicitur in Decret. 16. quæst. 1, cap. 3 : *De monachis qui diu morantes in monasteriis, postea* (1) *ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 7, status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi ; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat ; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur ; sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor; congruit tamen ipsi quod legat et meditetur etiam magis quam ante. **Sic ergo dicendum est quod si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujus modi, ad hæc remanet religiosus etiam factus episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum.**

(1) Al., *si postea.*

Si qua vero sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, **ad hujusmodi observanda non tenetur.**

In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a jugo monasticæ professionis non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod vota secularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est quæst. 88, art. 12, ad 1. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali; sed dispositio adhuc necesaria est, perfectione obtenta.

Ad tertium dicendum quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quod si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in quantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam ; unde ibidem subditur quod *postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit restituat.* Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum ; sed Apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO CLXXXVI

DE HIS IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS PROPRIE CONSISTIT. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. — Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. — Secunda de his quæ religiosis licite convenire possunt. — Tertia de distinctione religionum. — Quarta de religionis ingressu.

Circa primum quæruntur decem: 1° utrum religiosorum status sit perfectus ; 2° utrum religiosi teneantur ad omnia consilia ; 3° utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem ; 4° utrum requiratur continentia ; 5° utrum requiratur obedientia ; 6° utrum requiratur quod hæc cadant sub voto ; 7° de sufficientia horum votorum ; 8° de comparatione eorum ad invicem ; 9° utrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ ; 10° utrum, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam secularis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum religio importet statum perfectionis.

Quodl. 5, art. 21, corp. ; et Opusc. 18, cap. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia *per eam uni omnipotenti Deo religamur*, sicut Augustinus dicit in lib.

QUÆST. 186. — Non quæritur de Religione, quæ, quæst. 81 dicta est esse virtus, sed de statu quem profitentur ii qui vel religiosi vocantur, vel monachi, secundum quod dicitur in art. 1. Definiri potest religio, seu status religionis, quod sit « quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi, per votorum paupertatis, continentiæ et obedientiæ observantiam, Ecclesiæ auctoritate approbatam. »

Cfr. — S. Thomam, *Opusc. De perfectione vitæ*, etc. et *Opusc.* 19, *contra impugnantes religionem*, et *Opusc. contra retrahentes ;* Sylvius hic; Suarez, *de Religione* ; Schmalzgrueber, *de Regularibus;* Pelizzarius, *Manuale regularium;* Bouix, *de Jure regularium* ; Gautrelet, *Traité de l'état religieux.*

ART. 1. — Tam status quam nomen perfectionis non dicitur uno modo tantum, puta formaliter seu elicitive, sed multis modis dicitur, sicut nomina ad unum, ita quod quemadmodum sanum dicitur de animali, medicina et urina diversimode, ita aliquod perfectionis nomen dicitur, quia ipsam formaliter significat et elicit, ut charitas Dei et proximi. Et similiter status charitatis est actus perfectionis formaliter et elicitive, dum actum dilectionis in quo formaliter perfectio consistit, eligit. Aliquod vero perfectionis nomen est, quia factivum perfectionis significat ut episcopalis status. Aliquod autem perfectionis nomen est, quia exercitium et disciplinam ad perfectionem significat, ut religio antonomastice sumpta. Et similiter aliquis perfectionis status est, quia in exercitio ad perfectionem consistit, ut status religiosorum antonomastice nuncupatorum. Et quoniam a proximitate hujusmodi exercitii ad ipsam perfectionem ex sui initio, quod est holocaustum hominis, præcipue apparet, quia hujusmodi holocaustum mancipativum hominis Deo, quod in professione religionem inchoante fit, maxime proximum est unioni charitatis ad Deum, idcirco Auctor in littera ex illa unione conclusit non istam, sed approximationem ad istam. Et per hoc infert, religionem nominare statum

de vera Relig., cap ult., vers. fin., vel religio dicitur ex eo quod *Deum relegimus, quem amiseramus negligentes*, ut Augustinus dicit in 10 de Civit. Dei, cap. 4, ante med. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, *religio* secundum Tullium lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., est *quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert.* Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet, implic. quæst. 81, art. 2, ad 3, et art. 4. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium; sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus: dicitur enim in Decretis, 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam: Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat.* Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis: unde Dionysius in 6 cap. eccles. Hierarch., parum a princ., ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

— Sed contra est quod in collationibus Patrum, collat. 1, cap. 7, a med., dicit abbas Moyses de religiosis loquens: *Jejuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere.* Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam 6 cap. eccles. Hierarch., loc. cit., dicit *eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 141, art. 2, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat; et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 2, est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin.: *Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant; sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant.*

In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet, quæst. 184, art. 2, et secundum hoc **religio perfectionis statum nominat.**

Ad primum ergo dicendum quod exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis; sed

---

perfectionis, non formaliter, sed accessive. — *In resp. ad* 4, adverte quod religio est pœnitentiæ locus. Non enim sufficit peccata detestari, sed oportet occasionem peccandi præcidere, si veræ pœnitentiæ opera datur. Ablatis autem peccatis et occasionibus peccandi, etsi ablata sint impedimenta charitatis, non propterea ablata sunt impedimenta perfectæ charitatis. Sed e contra ablatis impedimentis perfectæ charitatis, sublata sunt impedimenta charitatis, quæ sunt peccata et occasiones peccandi. Et quia religio tollendis impedimentis perfectæ charitatis vacat, ideo religio eminenter est pœnitentiæ locus (Cajetanus). — Contra doctrinam istius art., erraverunt Wiclefistæ, ut patet ex eorum doctrina damnata; Item Arnaldus, dicens quod claustrum incolentes omnes sunt extra charitatem; Item Lutherani, Calvinistæ, et etiam Erasmus, scribentes quod monachatus non est pietas, et quod nec nomen, nec res, fuit in tribus prioribus sæculis.

Definit. Eccles. — Proposit. Wiclef. damn. a Martino V, in Concil. Constantiensi: 21. Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcumque, tam possessionatorum, quam mendicantium, redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei. 22. Sancti instituentes religiones privatas, sic instituendo peccaverunt. 23. Religiosi viventes in religionibus privatis, non sunt de religione christiana. 31. Peccant fundantes claustra; et ingredientes, sunt viri diabolici. 34. Omnes Ordines mendicantium, sunt hæretici, et dantes eis eleemosynas sunt excommunicati. 35. Ingredientes religionem, aut aliquem ordinem, eo ipso inhabiles sunt ad observanda divina præcepta, et per consequens ad perveniendum ad regnum cœlorum, nisi apostataverint ab eisdem. 44. Augustinus, Benedictus et Bernardus damnati sunt, nisi pœnituerunt de hoc quod habuerunt possessiones et instituerunt et intraverunt religiones. 45. Omnes religiones indiferrenter introductæ sunt a diabolo. — *Art. de quibus errorum Wiclefi suspecti interrogandi sunt:* 30. Utrum credat, religiones ab Ecclesia approbatas, a sanctis patribus, rite et rationabiliter introductas. — *Encycl. Pii IX « Quanta cura, »* 8 *Decemb.* 1864: Ea propter, hujusmodi homines acerbo sane odio, insectantur religiosas familias, quamvis de re christiana, civili ac litteraria summopere meritas, et blaterant easdem nullam habere legitimam existendi rationem, atque ita hæreticorum commentis plaudunt. Nam ut sapientissime rec. mem. Pius VI decessor noster docebat, « Regularium abolitio, lædit statum publicæ professionis consiliorum evangelicorum, lædit vivendi rationem in Ecclesia commendatam, tanquam apostolicæ doctrinæ consentaneam, lædit ipsos insignes fundatores, quos super altaribus veneramur, qui nonnisi a Deo inspirati, eas constituerunt societates. — *Propos. damn. in Syllabo Pii IX:* 53. Abrogandæ sunt leges quæ ad religiosarum familiarum statum tutandum, earumque jura et officia pertinent; immo potest civile gubernium iis omnibus auxilium præstare, qui a suscepto religiosæ vitæ instituto deficere ac solemnia vota frangere velint; pariterque potest religiosas easdem familias perinde ac collegiatas Ecclesias et beneficia simplicia etiam juris patronatus penitus extinguere, illorumque bona et reditus, civilis potestatis administrationi et arbitrio subjicere et vindicare.

quod aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1, ad 1, et art. 4, ad 1 et 2, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia hujusmodi, quæ sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinet : et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est quæst. 184, art. 5 et 6, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. 19: *si vis perfectus esse*, etc., dicit Origines, tract. 8 in Matth. aliquant. a med., quod *illi qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes*. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde cum ad pœnitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in Decr. 33, quæst. 2, cap. *Admonere*, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quam quod pœnitentiam publicam agat, remanendo in sæculo.

ARTICULUS II

Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

4. Sent. dist. 1, quæst. 2, art. 6, quæst. 2, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech. hom. 20, inter med. et fin., quod *ille qui præsens seculum deserit, et agit omnia bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo*. Sed deserere seculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in seculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

— Sed contra, ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

RESPONDEO dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : — Uno modo essentialiter, et sic, sicut supra dictum est quæst. 184, art. 3, ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. — Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis ; puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat ; quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. — Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia, et alia hujusmodi.

ART. 2. — Perspice quam ordinate et breviter littera procedat proponendo trimembrem distinctionem de modo quo aliquid spectat ad perfectionem, scilicet formaliter, vel consequenter, vel dispositive seu instrumentaliter ; et post declarata omnia distinctionis membra, ponendo juxta singula membra conclusiones. Juxta primum ponit duas, negativam et affirmativam. Negativa est : non tenetur religiosus habere perfectam charitatem. Affirmativa est : tenetur religiosus tendere et operam dare ut habeat perfectionem. Juxta secundum duas similes conclusiones ponit, cum corollario. Negativa est : non tenetur religiosus ad consilia quæ consequuntur perfectam charitatem. Affirmativa est : tenetur religiosus ut ad hujusmodi consilia implenda intendat. Corollarium est : non peccat religiosus, si prætermittat hujusmodi consilia, sed si ea contemnat. Juxta tertium similiter membrum, duas conclusiones ponit. Negativa est : non tenetur religiosus ad omnia consilia disponentia ad perfectionem. Affirmativa est : tenetur religiosus ad illa dumtaxat consilia, quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam suæ professionis.

Dictum est autem art. præc. quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis; sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo **ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam.**

Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat.

Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur sè studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit in 8 de Civit. Dei, cap. 2, a princ., *Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem.* Et ideo religiosus non est trangressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est, quæst. 184 art. 2, ad 3, ita etiam omnes tam religiosi quam seculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt: omnibus enim communiter dicitur Eccle. 9, 10: *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsi agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem perfectum.

Ad tertium dicendum quod quædam consilia sunt quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus; puta si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis: et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis secularibus actibus implicetur: unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

Articulus III

Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis

Inf., art. 4, corp., et ad 1; et Opusc. 18, cap. 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum: Apostolus enim 2 ad Corinth. 8, 12, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est*, id est, ut necessaria retineatis; et postea subdit: *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio;* Glossa interl., *id est, paupertas.* Et super illud 1 ad Tim. 6: *Habentes alimenta, et quibus tegamur*, dicit Glossa interl.: *Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia.* Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo et spirituali, secundum illud Prov. 30, 9: *Ne forte*

Art. 3. — Contra hanc doctrinam erravit Vigilantius, qui æquavit divitias paupertati. Guillelmus a S. Amore, dixit paupertatem habitualem esse licitam, non vero actualem, quia, inquit, promptitudo animi solum licita est ad relinquendum omnia pro Christo, cum urget necessitas, qua necessitate exclusa, illicita est. Joannes Spangebergius, dixit paupertatem voluntariam esse frustraneam.

S. Script. — Matth. 4, 20, et 5, 3, et 8, 20, et 19, 20; Marc, 1, 18; Luc. 9, 58, et 18, 22, etc.

Declarat. Eccles. — Innoc. III, cap. « *Cum ad monasterium* » *tit. de statu monach.*: Abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulæ monachali, ut contra eam, nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere. — *Concil. Trident., Sess. 25, cap. 2. Proprietas Regularibus omnino prohibetur.* Nemini igitur Regularium, tam virorum quam mulierum, liceat bona immobilia, vel mobilia, cujuscumque qualitatis fuerint, etiam quovis modo ab eis acquisita, tanquam propria, aut etiam nomine conventus, possidere, vel tenere; sed statim ea Superiori tradantur, conventuique incorporentur. Nec deinceps liceat Superioribus bona stabilia alicui Regulari concedere, etiam ad usumfructum vel usum, administrationem aut commendam. Administratio autem bonorum monasteriorum seu conventuum, ad solos Officiales eorumdem, ad nutum Superiorum amovibiles, pertineat. Mobilium vero usum ita Superiores permittant, ut eorum supellex statui paupertatis, quam professi sunt, conveniat; nihilque superflui in ea sit; nihil etiam, quod sit necessarium, eis denegetur. Quod si quis aliter quidquam tenere deprehensus aut convictus fuerit, is biennio activa et passiva voce privatus sit; atque etiam juxta suæ Regulæ et Ordinis constitutiones puniatur. — *Vide etiam quæst. seq., art. 4.*

egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei; et Eccli. 27, 1: *Propter inopiam multi deliquerunt*: et etiam corporali: dicitur enim Eccle. 7, 13: *Sicut protegit sapientia, sic protegit pecunia;* et Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 1, paulo a princ., quod *videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit.* Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose; et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem: dicitur enim Eccli. 31, 8: *Beatus dives qui inventus est sine macula;* et Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 5, circa fin., et cap. 50, quod *organice divitiæ deserviunt ad felicitatem.* Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 6. Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et sicut Chrysostomus dicit, hom. 9 in epist. ad Hebr., declinando ad fin., *medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur.* Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 8 Moral., cap. 15, a princ.: *Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt.* Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est art. 1 et 2 præc. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinqnant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis: dicit enim Augustinus in 10 Confess., cap. 29, ad Deum loquens: *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Unde in lib. 83 QQ., quæst. 36, circ. princ., dicit Augustinus, quod *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas.* Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit in epist. ad Paulinum et Therasiam 31, al. 34, a med., quod *terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt; aliud jam incorporata divellere: illa velut extranea repudiantur; ista vero veluti membra præciduntur* (1). Et Chrysostomus dicit super Matth. hom. 64, ante med., quod *appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido.* Et inde est quod **ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat,** dicente Domino Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia* (2) *quæ habes, et da pauperibus..., et veni, sequere me.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa interl., ibid. subdit, *non ideo dixit Apostolus, scilicet ut nobis non sit tribulatio, id est, paupertas, quin melius esset omnia dare; sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.* Unde similiter et am ex Glossa alia non est intelligendum, quod non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit in 1 de Off., cap. 30, ante med.: *Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari: nisi forte ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica.*

Ad secundum dicendum quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria, quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud 1 ad Tim. ult., 9: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli.* Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet, in corp. art. Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 17, in princ.: *Quærentibus primum regnum Dei et justitiam ejus, non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint.*

Ad tertium dicendum quod medium virtutis, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplatio-

(1) Ita Mss. — Edit: *Ista vero veluti membra præscinduntur.*

(2) In Vulgata deest *omnia.*

ni sapientiæ vacet : quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum: *Cratesille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul divitias, et virtutes possidere.* Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum : *Christum nudum nudus sequere.*

Ad quartum dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas : *una* quidem perfecta, quam expectamus in futura vita ; *alia* vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. — Vitæ autem præsentis felicitas est duplex : *una* quidem secundum vitam activam ; *alia* vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 7 et 8. Ad felicitatem autem vitæ *activæ*, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadjuvant, quia, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 8 : *Multa operamur per amicos et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa.* Ad felicitatem autem *contemplativæ* vitæ non operantur ; sed magis impediunt, in quantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 8, ante med., quod *ad actiones multis opus est; speculanti vero nulla talium*, scilicet exteriorum bonorum, *ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem.* Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus Matth. 19, 21, dicit : *Vade, vende omnia* (1) *quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo.* Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo : unde dicitur Matth. 13, 22, quod *sollicitudo seculi, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei* (2), quia, ut Gregorius dicit, hom. 15 in Evang., in med., *dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum status vitalis necant.* Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare : unde Dominus dicit Matth. 19, quod *dives difficile intrabit in regnum cœlorum :* quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias ; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi, hom. 64 in Matth., ante med., cum subdit : *Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum cœlorum.* Et ideo non simpliciter *dives* dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit;* et hoc ideo, quia rem difficilem fecit; unde subditur : *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad quintum dicendum quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia : quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est in solut. præc. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad sextum dicendum quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin., quod *illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant; qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio.* Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium, cap. 5, circ. fin., et incipit : *Multa in orbe*, dicit : *Quod autem asseris, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non a me tibi, sed a Domino respondetur : Si vis perfectus esse*, etc. ; » et postea subdit : *Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda.* Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. de eccl. Dogmatibus, cap. 71 : *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare : melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo.*

Articulus IV

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

Sup., quæst. 88, art. 11, corp., fin. ; et Opusc. 18, cap. 9 ; et Opusc. 19, cap. 1 ; et in Prol. super Joan., lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ per-

(1) In Vulgata deest *omnia*.

(2) Vulgata :... *Sæculi istius... suffocat...*

Art. 4. — Nota quod officia conjugalia *per se* retrahunt animum, ne totaliter feratur in Dei servitium, partim propter voluptatem, partim propter sollicitudinem uxorum, liberorum, etc. Dictum est *per se*, quia certum est officia matrimonialia non semper, nec in omnibus impedire, ne animus totaliter feratur in Dei servitium, juxta quod S. Doc-

fectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse Matth. 8. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Gen. 17, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

— Sed contra est quod Apostolus, 2 ad Cor. 7, 1, dicit : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei.* Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam : dicitur enim 1 Cor. 7, 34 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta spiritu et corpore* (1). Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

RESPONDEO dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter : — Uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. ult., a med. Et inde est quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit in 1 Soliloquior., cap. 10, ante med. : *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.* — Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit, 1 Cor. 7, 32, quod *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori.* Et ideo **continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas.** Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiæ introducta est per Christum, qui dicit Matth. 19, 12 : *Sunt eunuchi qui* (1) *castraverunt seipsos propter regnum cœlorum;* et postea subdit : *Qui potest capere capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri quod viri uxoris desererent; sicut absque injuria fiebat quod omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore; Joannem tamen volentem nubere a nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 22, ante med., *melior est castitas cœlibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham habebat unam in usu, ambas in habitu : caste quippe conjugaliter vixit; esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit.* Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent præsumere se tanta esse virtutis ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiæ et paupertatis servandæ, studiosius hoc implessent.

Ad tertium dicendum quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, in quantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

---

tor hic dicit ad 2. — Quod *in resp. ad* 1, dicit de Christo : « Petrum quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore », verum est intelligendo separationem quæ fieret invita uxore et quoad vinculum : sed cum his bene consistit, quod Petrus uxorem consentientem dimiserit quoad thorum et habitationem, alioquin non tam confidenter dixisset : « Ecce nos reliquimus omnia ». Inter omnia enim uxorem comprehendi, patet ex sequentibus verbis Christi, apud Matth. 29. Quod in eadem resp. dicitur « Christus revocasse a nuptiis Joannem nubere volentem » quasi nimirum is fuerit ad cujus nuptias ivit Christus (Joan. 2), sumptum videtur ex prologis S. Joannis evangelio præponi solitis in antiquis bibliis, quorum unus Hieronymo, alter Augustino adscribitur, sed utrique falso, quia tum ipse Hieronymus, tum Augustinus, fatentur ipsum fuisse virginem corpore et *mente*. Confer Baronium ad ann. Christi 31, §. 30 et 31, ubi tamen quod de præfat. in Joann. affert, tanquam ea sit Augustini, non est recipiendum (Sylvius). — Vide supra, quæst. 152, præcipue art. 2 et 4, errores circa hanc materiam, textus S. Scripturæ. et definitiones Eccles.

(1) Vulgata :... *ut sit sancta corpore et spiritu.*

(1) Vulgata :... *qui seipsos castraverunt.*

ARTICULUS V

Utrum obedientia pertineat, ad perfectionem religionis.

Opusc. 18, cap. 10 ; et Opusc. 19, cap. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli ad Heb. ult., 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia pertinere videtur proprie ad eos qui debent regi sensu alieno ; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit ad Hebr. 5, 14, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad pertionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit : sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant : prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est, quæst. 104, art. 5, cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maxime accepta quæ liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundum illud 2 ad Cor. 9, 7 : *Non ex tristitia, aut ex necessitate.* Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

— Sed contra, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse,* etc., *sequere me.* Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip. 2, 8 : *Factus est obediens usque ad mortem.* Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 huj. quæst., status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur : unde et 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam* dicitur : *Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus.* Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam : et ideo **obedientia requiritur ad religionis perfectionem.**

Ad primum ergo dicendum quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune ; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos : et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in seculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur ; et secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet, art. 3 huj. quæst. Unde obedientia eorum est universalis.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1 et 2, *homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos*

ART. 5. — Nota quod obedientia, sicut alia duo vota, in quibus religio consistit, non sunt de ratione perfectionis aut status perfectionis absolutæ, sed de ratione perfectionis religiosæ, et status perfectionis religiosorum. Nam episcopalis status, perfectionis status est, et perfectior statu religioso, et nullum trium votorum exigit, ut patet in episcopis antiquis, et nunc orientalis ecclesiæ, quoad votum castitatis, et universaliter quoad votum paupertatis, et in Romano Pontifice quoad votum obedientiæ. Et in littera ratio assignatur, quia ad imperfectionis statum spectat indigentia directionis ab alio. — *In resp. ad* 4, adverte quod, cum dicitur actus indifferentes non contineri sub voto obedientiæ, est sermo formalis, hoc est stante indifferentia actus. Nam si contingat in aliquo casu actum secundum se indifferentem, esse utilem ad aliquid eorum quæ ad religionem spectant, tunc non sunt indifferentes, sed utiles, et cadunt sub voto obedientiæ ac præcepto superiorum (Cajetanus). — Ex his confutatur error Beguardorum et Beguinarum dicentium quod illi qui ad perfectionis statum pervenerunt, non tenentur obedire alicui humanæ potestati.

Definit. Eccles. — Proposit. Mich. Molinos, damnatæ ab Innocent. XI., 20 Nov. 1687, Constitut. : « Cælestis Pastor » : 65. Præpositis obediendum est in exteriore, et latitudo voti obedientiæ religiosorum tantummodo ad exterius pertingit. In interiore vero aliter se res habet, quo solus Deus et director intrant. 66. Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo : quod si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat. Novam dico doctrinam ; quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec Sancti, nec autores eam umquam tradiderunt nec tradere possunt : quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcumque sibi bene visum. 67. Dicere, quod internum manifestandum est exteriori tribunali præpositorum, et quod peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio : quia Ecclesia non judicat de occultis, et propriis animabus præjudicant his deceptionibus et simulationibus.

cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt : illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum quod subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, 6 cap. eccl. Hier., ante med., ubi etiam dicit quod *monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur.* Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur : et si a diœcesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum Summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ, et secundum hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus : quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi ; sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, et similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia ; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti ; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, in quantum homo vult obedire, licet forte non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora, quia nihil majus potest homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in collationibus Patrum, coll. 17, cap. 7, parum a princ., dicitur *deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes absoluti a seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.*

Ariculus VI

Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto.

1-2, quæst. 108, art. 3, corp.; et 3 Cont., cap. 130; et Op. 18, cap. 11 et 15; et Op. 19, cap. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, scilicet *paupertas, continentia et obedientia*, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis, Matth. 19, 21, dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta : unde Eccle. 5, 3, cum dixisset Sapiens : *Si quis vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit : *Displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Pollentium de adulterinis Conjugiis, lib. 1, cap. 14, in princip. : *Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus.* Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

— Sed contra est quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. 6, 2 : *Vir sive mulier, cum fecerint votum, ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare*, etc. Per eos autem significantur illi *qui ad perfectionis summam pertingunt*, ut dicit Glossa Gregorii ibid. lib. 2 Moral., cap. 26, vers fin. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Respondeo dicendum quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex su-

---

Art. 6. — *In resp. ad* 1. attende quod quia non explicite habetur quod a Domino Jesu Christo instituta sit votiva obligatio in religionis progressu ; ideo Auctor ex firmitate et immobilitate sequendi Christum, votum institutum esse eligit religiosæ perfectionis statum assumentibus. Nam vovere nihil aliud est quam immobilitare animum ne possit retrogredi (Cajetanus). — Lamperiani et postea Lutherus, Calvinus et eorum discipuli, damnaverunt vota, dicentes quod in monachatu non est licitum aliquem obligare ad aliquid agendum præter id quod Dominus præcipit, sed esse libere vivendum cuilibet et non sub lege humana.

Definit. Eccles. — Proposit. Molinos, damn. ab Innocent. XI : 3. Vota de aliquo faciendo, sunt perfectionis impeditiva. — *Vide supra, quæst. 88, definit. de votis.*

pra dictis patet, quæst. 174, art. 5. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis : quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis, art. 3, 4 et 5 huj. quæst., quod ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo **religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur**. Unde Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin. : *Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens seculum deserunt.

Ad primum ergo dicendum quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret. Unde et ipse dicit Luc. 9, 62 : *Nemo mittens manum* (1) *ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei*. Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierunt; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti : *Numquid et vos vultis abire ?* respondit : *Domine, ad quem ibimus ?* Unde et Augustinus dicit in lib. 2 de Consensu Evang., cap. 17, in fin., quod *sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam jubentem ut sequerentur*. Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, loc. sup. cit., ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum quod inter alia quæ licet nobis impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in ep. ad Armentar. et Paulinam, 127, al. 45, vers. fin. : *Non te vovisse pæniteat; imo gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit.*

(1) Vulgata : *manum suam.*

Articulus VII

Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

Inf., quæst. 188, art. 1, ad 2, et art. 2, ad 2; et Ver. quæst. 2, art. 11, ad 5; et Opusc. 18, cap. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud ad Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax* (1) *et gaudium in Spiritu Sancto*. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (puta contemplationis, dilectionis Dei, et proximi, et aliorum hujusmodi), quam votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis

Art. 7. — Nota quod status religionis habet, ut terminum *a quo* sæcularem vitam, et ut terminum *ad quem* perfectionem charitatis. Et propterea est et quies respectu sollicitudinis sæcularis, et exercitium ac disciplinalis motus ad perfectionem charitatis. Et inter hæc duo, scilicet quietem a sollicitudine sæculari, et motum ad perfectionem, mediat immobilitas animi, qua firmatur religiosus in hoc statu. Et quia ista immobilitas fit oblatione sui, et suorum omnium ad Deum, ideo etiam, holocaustum vocatur: in quo ex universalitate oblationis concluditur consistere in tribus votis religionem; sicut ex universali quiete intellectus practici circa sæcularia, cujus actus est sollicitudo, idem concluditur. Et ex munditia affectivæ partis, quæ comprehendit appetitum intellectivum et sensitivum, idem concluditur. — *In resp. ad* 4, nota quod inter honorem et venerea, ac temporalia bona hæc est differentia manifeste, quod honor non est honorati actus, sed honorantis. Habere autem divitias, ac uti venereis, est in potestate voluntaria cujus sunt, et qui delectatur (Cajet.).

Definit. Eccles. — Proposit Synodi Pistoriensis, damn. a Pio VI in Bulla « Auctorem fidei. » 84. n. 6 : Votum perpetuæ stabilitatis, nunquam tolerandum; non illud norant veteres monachi, qui tamen Ecclesiæ consolatio et christianismi ornamentum extiterunt; vota castitatis, paupertatis et obedientiæ, non admittentur instar communis et stabilis regulæ : si quis ea vota, aut omnia, aut aliqua facere voluerit, consilium et veniam ab Episcopo postulabit, qui tamen nunquam permittet ut perpetua sint, nec anni fines excedent; tantummodo facultas dabitur ea renovandi, sub iisdem conditionibus. *Et ibidem, infra, pro monialibus :* Vota perpetua, usque ad annum 40 aut 45 non admittenda.

(1) Vulgata : *et pax.*

pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

— Sed contra est quod dicitur Extrav. de Statu monach., cap. *Cum ad monasterium,* quod *custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali.*

RESPONDEO dicendum quod religionis status potest considerari tripliciter : — uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis ; — alio modo secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud 1 ad Cor. 7, 32 : *Volo vos sine sollicitudine esse ;* — tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status.

Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : — primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis : — secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ ; — tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ.

Similiter autem sollicitudinis secularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria : — primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur; — secundo circa gubernationem uxoris et filiorum; quæ amputatur per votum continentiæ ; — tertio circa dispositionem propriorum actuum; quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit.

Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin. Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum, in 1 Ethic., cap. 8, circa princ., — primo quidem exteriorum rerum ; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis ; — secundo autem bonum proprii corporis ; quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis ; — tertium autem bonum est animæ ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo **convenienter ex tribus votis status religionis integratur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 4 : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiæ et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum quod omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota : — nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem ; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. — Alia vero quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ observandum. — Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi), comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. — Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem ; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ : nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ et paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, circa med., honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur et præcipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur in Psal. 138, 17 : *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus,* abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt ; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quod

secularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

Articulus VIII

Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.

Inf., quæst. 188, art. 7, ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiæ.

2. Præterea, Eccli. 26, 20, dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis* (1). — Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quam votum obedientiæ.

3. Præterea, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiæ sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de Statu monachorum, cap. *Cum ad monasterium*; qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiæ.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 35 Moral., cap. 10, circa princ.: *Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur.* Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., et art. 3, ad 9. Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

Respondeo dicendum quod **votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis.** Et hoc triplici ratione. — Primo quidem quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum: *Ad illud tendit oratio, ut doceam, te non tuo arbitrio dimittendum;* et post pauca subdit: *Non facias quod vis; comedas quod juberis; habeas quantum acceperis; vestiaris quod datur.* Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isa. 58, 3: *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra.* — Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota; sed non convertitur: nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem; tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia præter continentiam et paupertatem servare. — Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est.

Et inde etiam est quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ: dicit enim Augustinus in libro de Virginitate, cap. 46, in fin.: *Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio* (1).

Ad primum ergo dicendum quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela: qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 19, super illud: *Ecce nos reliquimus,* etc., *id quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dicit: « Et secuti sumus te ».*

Ad secundum dicendum quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mensurantur. — Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est, quæst. 155, art. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent, non enim potest eum a sua obedientia eximere; potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

Art. 8. — In corp. art. nota quod actus proprii qui sunt finis religionis, sunt actus ordinati ad dilectionem Dei et proximi, quæ est religionis finis. Hujusmodi autem actus, sunt propria materia voti obedientiæ, ut oratio, lectio, prædicatio, cura infirmorum et hujusmodi — Huc pertinent verba Joannis XXII, in extravag. *Quorumdam exigit*: « Religio perimitur si a meritoria subditi obedientia subtrahatur. Magna quidem paupertas, sed major integritas; bonum est obedientia maximum, si custodiatur illæsa; nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominatur et animo ». — In resp, ad 2 observa sensum litteralem Scripturæ quæ erat objecta, esse de castate conjugali; præcedit enim: « gratia mulieris sedula, delectabit virum suum »; unde nihil viro optabilius quam habere castam uxorem.

(1) Vulgata: *continentis animæ.*

(1) Augustinus hic habet *martyrio.*

ARTICULUS IX

Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

Sup., quæst. 88, art. 18, ad 4 ; et 4 Sent., dist. 38, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, ad 5 ; et Quodl. 1, art. 20.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit 1 Timoth. 5, 2, quod *viduæ quæ volunt nubere damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt.* Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula peccet mortaliter.

— Sed contra est quod status religionis est securior quam status secularis vitæ: unde Gregorius in princ. Moral. in epist. ad Leandrum episcop. super Exposit. lib. Job. cap. 1, a princ., comparat vitam secularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet, art. 7 huj. quæst., ad 1 et 2 : — Uno modo sicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum : et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale ; quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale nisi propter contemptum, quia, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere ; cui contrariatur perfectionis contemptus. — Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet **paupertatem, continentiam et obedientiam**; alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo **transgressio horum trium obligat ad mortale ; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale : nisi vel propter contemptum regulæ**, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam ; **vel propter præceptum sive oretenus a prælato factum, sive in regula expressum**, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula : sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. — Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar : et hoc tollitur per contemptum. — In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam ; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ, transgressio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale, quia, sicut dictum est art. 7 huj. quæst, ad 2, hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est 1-2, quæst. 88, art. 3, in quantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. — In aliqua tamen religione, scilicet Ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur : qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad secundum dicendum quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti ; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti;

ART. 9. — Collige expositionem regularum et statutorum religionis cujuscumque. Distinguuntur siquidem in littera, quatuor genera contentorum in regula. In primo sunt actus virtutum, qui communiter sunt in præcepto, ut diligere Deum et proximum. In secundo sunt actus virtutum, qui communiter sunt de consilio, ut diligere inimicos in particulari. In tertio, sunt exteriores observantiæ, quæ sunt prima materia trium votorum, ut castum esse etc. In quarto sunt reliquæ exteriores observantiæ regulares, ut abstinere a carnibus etc. — Ad 3 nota ex hac littera quod peccare ex contemptu, importat duo, scilicet actum peccati, et causam peccati, scilicet ex contemptu, et hoc significat actum voluntatis refutantis subjici legi seu regulæ ; ita quod ad peccare ex contemptu exigitur quod peccet quis ex tali causa, scilicet ex hoc quod non vult subjici legi seu regulæ vel prælato, qui est lex animata (Cajetanus).

ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum quod tunc committit aliquis, vel transgreditur, ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ; et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam: quando autem e converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu: sed ex aliqua alia causa: etiamsi frequenter ex eadem causa vel alia simile peccatum iteret: sicut et Augustinus dicit in libro de Natura et Gratia, cap. 29, a med., quod *non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ.* Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Proverb. 18, 3: *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

ARTICULUS X

Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam secularis.

Sup., quæst. 184, art. 8, corp., fin.,; et 4 Sent. dist. 14 quæst. 1, art. 5, quæst. 3, ad 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam secularis. Dicitur enim 2 Paralip. 30, 18: *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam seculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit super Ezech. hom. 20, inter med. et fin. Ergo videtur quod minus imputetur eis, si in aliquo a sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur: dicitur enim 2 Paralip. 19, 2: *Impio præbes auxilium, et his qui oderunt Dominum, amicitia jungeris: et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quam seculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Jacobi 3, 2: *In multis offendimus omnes.* Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis secularium, sequeretur quod religiosi essent pejoris conditionis quam seculares: et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

— Sed contra est quod de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis, maxime videtur esse dolendum: dicitur enim Jerem. 23, 9: *Contritum est cor meum in medio mei;* et postea subdit: *Propheta namque et sacerdos polluti sunt; et in domo mea inveni malum eorum.* Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

RESPONDEO dicendum quod **peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato secularium ejusdem speciei tripliciter.** — Uno modo, si sit contra votum religionis; puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiæ, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra præceptum divinæ legis. — Secundo si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10, quod fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quod peccando Filium Dei conculcat per contemptum. Unde et Dominus conqueritur Jerem. 11, 15: *Quid est quod dilectus meus fecit in domo mea* (1) *scelera multa?*— Tertio modo peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt: unde dicitur Jerem. 23, 14: *In prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii, et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua.*

Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam secularis, quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit; et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. — Primo quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum; quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Ps. 36: *Cum ceciderit, non collidetur,* dicit Origenes, hom. 4 in hunc Psal., inter princ. et med.: *Injustus si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit; justus autem scit emendare, scit corrigere: sicut ille qui dixerat: Nescio hominem, paulo post cum respectus fuisset a Domino, flere scit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit: Peccavi, et malum coram te feci:* — Juvatur etiam a sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. 4, 10: *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel per ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

---

(1) Vulgata: .. *in domo mea fecit...*

Ad secundum dicendum quod Josaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum quod justi non de facili peccant ex contemptu ; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi, et maxime incorrigibiles, secundum illud Jerem. 2,20 : *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti : Non serviam. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix* (1). Unde Augustinus dicit in epist. ad plebem Hipponensem 78, al. 137, circ. fin. : *Ex quo Dei servire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus pejores quam qui in monasteriis ceciderunt.*

QUÆSTIO CLXXXVII

DE HIS QUÆ COMPETUNT RELIGIOSIS. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum liceat eis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere ; 2° utrum liceat eis de negotiis secularibus se intromittere ; 3° utrum teneantur manibus operari ; 4° utrum liceat eis de eleemosynis vivere ; 5° utrum liceat eis mendicare ; 6° utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum religiosis liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere.

Opusc. 18, cap. ult. ; et Opusc. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere. Dicitur enim 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam* in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi : *Vita monachorum subjectionis habet verbum et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios.* Hieronymus etiam dicit ad Riparium et Desiderium, lib. cont. Vigilant., cap. 6, a princ., et incipit : *Multa in orbe : Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium.* Leo etiam papa dicit, epist. ad Theodoretum 120, in Ven. edit. 62, et apud Quesn. 93, in fin., ut habetur 16, quæst. 1, cap. *Adjicimus : Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ nomine glorietur.* Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quod non liceat religiosis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nicenæ synodi, quod ponitur 16, quæst. 1, cap. *Placuit*, sic dicitur : *Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat nisi invicem sibi, ut justum est; mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit.* Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere, Ergo cum *alia sit causa monachi et alia clerici.*

ART. I. — *Definit. Eccles. — Errores Guillelmi de S. Amore, damnati ab Alexandro IV in Constitut. « Veri solis radius, » et « Multa cordis amaritudine »* 1256 : *(agitur de Fratribus Prædicatoribus, et Minoribus)* : 2. Quodque de licentia vel commissione Romani Pontificis seu diœcesanorum episcoporum prædicationis exercere officium et confessiones audire libere non valebant, tamquam per hoc sacerdotibus parochialibus præjudicium inferretur.— *Errores Joannis de Pollaco, damn. a Joann. XXII, anno* 1320 : 1. Quod confessi fratribus habentibus licentiam generalem audiendi confessiones, tenentur eadem peccata, quæ confessi fuerunt, iterum confiteri proprio sacerdoti. 2. Quod stante « omnis utriusque sexus » edicto in concilio generali, Romanus Pontifex non potest facere quod parochiani non teneantur omnia peccata sua semel in anno proprio sacerdoti confiteri, quem dicit esse parochialem curatum. Imo nec Deus posset hoc facere, quia implicat contradictionem. 3. Quod Papa non potest dare potestatem generalem audiendi confessionem ; imo nec Deus, quin confessus habenti licentiam teneatur eadem confiteri proprio sacerdoti, quem dicit esse proprium curatum.— *Proposit. damn. ab Alexandro VIII*, 24 *Aug.* 1690 : 20. Confessiones apud religiosos factæ, pleræque vel sacrilegæ, vel invalidæ. — *Pius VI. in Bulla « Auctorem fidei » contra Synod. Pistoriensem :* De tribus regulis, fundamenti loco a synodo positis pro reformatione regularium. 80. Regula I, quæ statuit universe et indiscriminatim : Statum regularem aut monasticum natura sua componi non posse cum animarum cura cumque vitæ pastoralis muneribus, nec adeo in partem venire posse ecclesiasticæ hierarchiæ, quin ex adverso pugnet cum ipsiusmet vitæ monasticæ principiis ; falsa, perniciosa, in sanctissimos Ecclesiæ Patres et Præsules, qui regularis vitæ instituta cum clericalis ordinis muneribus consociarunt, injuriosa, pio, vetusto, probato Ecclesiæ mori summorumque Pontificum sanctionibus contraria : quasi monachi, quos morum gravitas et vitæ ac fidei institutio sancta commendat, non rite, nec modo sine religionis offensione, sed et cum multa utilitate Ecclesiæ clericorum officiis aggregentur. *Et ibidem paulo infra N.* 84 : II. Ne compotes fiant ecclesiasticæ hierarchiæ, qui se huic ordini adjunxerint ; nec ad sacros Ordines promoveantur, præterquam ad summum unus vel duo, initiandi tanquam curati vel capellani monasterii, reliquis in simplici laicorum ordine remanentibus. — *Notandæ sunt etiam proposit. sequentes, damn. ab Alexandro VII*, 24 *sept.* 1665 : 4. Prælati regulares possunt in foro conscientiæ absolvere quoscumque sæculares ab hæresi occulta et ab excommunicatione propter eam incursa. 12. Mendicantes possunt absolvere a casibus episcopis reservatis, non obtenta ad id episcoporum facultate. 13. Satisfacit præcepto annuæ Confessionis, qui confitetur regulari episcopo præsentato, sed ab eo injuste reprobato. 36. Regulares possunt in foro conscientiæ uti privilegiis suis, quæ sunt expresse revocata per concilium Tridentinum. 37. Indulgentiæ concessæ regularibus, et revocatæ a Paulo V., hodie sunt revalidatæ.

(1) Vulgata : *Confregisti jugum meum, rupisti vincula mea et dixisti : Non serviam. In omni enim colle sublimi*, etc.

ut Hieronymus dicit ad Heliodorum, epist. 1, a med., videtur quod non liceat religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in Registro, lib. 4; epist. 1, *nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere;* et hoc habetur 16, quæst. 1, cap. 2. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, et habetur 16, quæst. 1, cap. 24: *Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod apostolico moderamine, et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere atque peccata solvere.*

Respondeo dicendum quod **aliquid dicitur alicui non licere dupliciter: — Uno modo quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere**; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Ps.49, 16: *Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras justitias meas?* **Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere**: tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abstineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt.

Stultum autem est dicere quod ex hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorumdam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius papa IV rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur 16, quæst. 1, cap. 25: *Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem, zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos qui mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque pœnitentiam neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus injunctam sibi potestatem. Sed omnino labuntur.* Quod ostendit primo quidem, quia non contrariatur regulæ: subdit enim: *Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor;* et similiter, nec in aliis regulis hoc prohibetur. — Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum; cum in fine cap. subdit: *Quanto quisque est excellentior, tanto et in illis*, spiritualibus scilicet operibus, *est potentior.*

Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit; sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi ut celebret missam, nisi fiat sacerdos: ea vero quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem: sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. **Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere,** quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi. — **Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis.**

Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi; non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum quod illud etiam statutum Nicæni concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet; per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent; et præcipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur, quæst. 188, art. 4.

Articulus II

Utrum religiosis liceat secularia negotia tractare.

Inf., quæst. 188, art. 2, ad 2; et Opusc. 19, cap. 11; et Rom. 16, in fine; et 2 Timoth. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat secularia negotia tractare.

Art. 2. — Secularia negotia de quibus B. Thomas hic

Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii papæ IV, cap. *Sunt nonnulli*, 16, quæst. 1, quod *beatus Benedictus eos secularium negotiorum edixit expertes fore : quod quidem apostolicis documentis et omnium sanctiorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur*, secundum illud 2 ad Tim. 2, 4 : *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis.* — Sed omnibus religiosis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis secularia negotia exercere.

2. Præterea, 1 ad Thessal. 4, 11, dicit Apostolus : *Operam detis, ut quieti sitis, et ut vestrum negotium agatis;* Glossa inter.: *Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ.* Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent secularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud Matth. 11 : *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt*, dicit Hieronymus : *Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum et mollium hominum palatia declinare.* Sed necessitas secularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia secularia pertractare.

—Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. ult., 1 : *Commendo vobis Phœben sororem nostram;* et postea subdit : *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 et 7, status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam ; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo **religiosi præcipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent**, secundum illud ad Galat, 6, 2 : *Alter alterius onera portate ; et sic adimplebitis legem Christi*, quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur Jacobi 1, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum :* Glossa interl., *id est, succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis.* — Est ergo dicendum quod **causa cupiditatis secularia negotia gerere nec monachis, nec clericis licet;** causa vero charitatis se negotiis secularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundum superioris licentiam, in ministrando et dirigendo. Unde dicitur in Decret. dist. 88, cap. 1 : *Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis secularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat.* Eadem autem ratio est de religiosis ac de clericis, quia utrisque similiter negotia secularia inter dicuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad primum ergo dicendum quod monachis interdicitur secularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis secularibus immisceat.

Ad tertium dicendum quod frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis ; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur 4 Reg. 4, 13, quod Elisæus dixit ad mulierem : *Numquid non* (1) *habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiæ ?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos ; sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14.

loquitur, non intelliguntur occupationes quæ subserviunt vel ambitioni vel avaritiæ, vel alicui alteri vitio; cum hæc negotia nulli unquam homini licita sint : sed eæ occupationes quæ destinantur ad hujus vitæ vel necessaria consequenda vel incommoda avertenda.

(1) Vulgata :.. *Negotiis secular.bus.*

Articulus III

Utrum religiosi manibus operari teneantur.

3 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 1, quæst. 4 ; et Quodl. 9, art. 4 ; et Op. 19, cap. 4, et cap. 17, ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim

Art. 3. — Observandum est quod fuerunt duo errores sibi contrarii. Unus erat illorum qui dicebant religiosis nullo modo licere ad victum habendum, laborare manibus, sed eos debere confidere divinæ Providentiæ. Et contra hunc, scripsit S. Augustinus librum *de opere monachorum.* Alius error fuit eorum qui dixerunt religiosos teneri laborare manibus, et contra ipsos, scripsit S. Thomas *opusculum contra impugnantes religionem.* De quo errore extat etiam in Concilio Constant. sess. 8, condemnatio art. 24. Joannis Wiclefi.

Definit. Eccles. — Errores Joann. Wiclefi, damnati in Concil. Constant. 24 : Fratres tenentur per labores manuum victum acquirere, et non per mendicitatem. — *Proposit. damnatæ Synod. Pistoriens. a Pio VI, in Bulla « Auctorem fidei :* » n° 84 : IV. Inter occupationes vitæ monasticæ pars sua labori manuum inviolate servanda, relicto tamen congruo tempore psalmodiæ impendendo, aut etiam (si cui libuerit) litterarum studio ; psalmodia deberet esse moderata, quia nimia ejus prolixitas parit præcipitantiam, molestiam, evagationem ; quo plus auctæ sunt psalmodiæ, orationes, preces, tantumdem peræqua proportione omni tempore imminutus fervor est, sanctitasque regularium. *Et ibidem infra, pro reformatione monialium :* Vota perpetua usque ad annum 40, aut 45, non admittenda ; moniales solidis exercitationibus, speciatim labori addicendæ, a carnali spiritualitate, qua pleræque distinentur, avocandæ ; expendendum utrum, quod ad ipsas attinet, satius foret monasterium in civitate relinqui. — *Vide art. 4 seq., proposit. Guillelmi a S. Amore.*

(1) In Vulgata deest *non.*

excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud 1 ad Thess. 4, 1: *Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis:* unde et Augustinus in lib. de Operibus monach., cap. 30, in princ., dicit: *Cæterum quis ferat homines contumaces*, id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, *saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicare?* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea, 2 ad Thess. 3, 10, super illud: *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Glossa (ord. Aug. in lib. de Op. monach., cap. 1 et 2): *Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant;* et infra, cap. 2, in fin.: *Sed superfluo conantur et sibi, et cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter monet charitas, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere;* et infra, cap. 3: *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant.* Sed præcipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, 6 cap. eccl. Hierarch., ante med. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 17, in princ.: *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, et psalmis, et lectionibus, et verbo Dei.* Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. — Nam primo de oratione dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris;* illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. — Secundo de divinis laudibus subdit: *Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt.* — Tertio subjungit de lectione: *Qui autem se dicunt lectioni vacare; nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* — Quarto subjungit, cap. 18, de prædicatione: *Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? Quanquam etsi omnes possint, vicissim facere deberent, non solum ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur.* Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare a manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea, Lucæ 12 super illud: *Vendite quæ possidetis*, etc., dicit Glossa ord.: *Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, unde vivatis vel eleemosynam faciatis.* Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud 1 ad Corinth. 4, 12: *Laboramus operantes manibus nostris.* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

— Sed contra, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur eodem modo tenentur religiosi et seculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet 2 ad Thess. 3, 6: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut et 1 ad Corinth. 7, 12: *Si quis frater uxorem habet infidelem*, etc., et ibidem, 2 Thess. 3, 10, dicitur: *Si quis non vult operari, nec manducet.* Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam seculares.

RESPONDEO dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur. — Primo quidem et principaliter ad victum quærendum; unde primo homini dictum est Genes. 3, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo* (1); et in Psal. 127, 2: *Labores manuum tuarum quia manducabis*, etc. — Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur: unde dicitur Eccli. 33, 28: *Mitte* (servum tuum) *in operationem, ne vacet: multam enim malitiam docuit otiositas.* — Tertio ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, in quantum per hoc maceratur corpus: unde 2 ad Corinth. 6, 5, dicitur: *In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate.* — Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas: unde dicitur ad Eph. 4, 28: *Qui furabatur, jam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* **Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem**: quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet, ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba Apostoli dicentis: *Qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret: Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non

(1) In Vulgata deest *tuo*.

licite facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. — Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet ad Ephes. 4, 28 : *Qui furabatur, jam non furetur ; magis autem laboret operando manibus suis.* — Secundo, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum : unde dicitur 1 ad Thessal. 4, 11 : *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt.* — Tertio, ad evitanda turpia negotia ex quibus aliqui victum acquirunt : unde 2 ad Thessal. 3, 10 dicit : *Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quosdam inter vos ambulantes* (1) *inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes :* Glossa ordin., *qui fœda cura necessaria sibi provident. His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent.* Unde Hieronymus dicit super Epist. ad Gal., in procem. lib. 2 Commentar. sup. hanc Epist., vers. fin., quod Apostolus hoc dixit, *non tam officio docentis, quam vitio gentis.*

Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant. Vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari.

Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale : maceratur enim caro per jejunia et vigilias ; et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud Psal. 118 : *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum,* dicit Glossa ord. : *Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet : nec pluris est qui extra operatur quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet.* **Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec seculares ; nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur,** sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum, epist. 4 : *Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere vel labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus.*

In quantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti; nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret: in quo casu obligarentur similiter religiosi et seculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum quod præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali ; unde super illud 2 ad Thess. 3 : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante,* dicit Glossa interlin., *aliter quam ordo naturæ exigit.* Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant, unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quod communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi, et seculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur, quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli ; sed sufficit quod unus vacet huic officio, et alius alii ; puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam judices, quidam doctores, et sic de aliis, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 17 : *Si totum corpus oculus, ubi auditus ? si totum auditus, ubi odoratus ?*

Ad secundum dicendum quod Glossa illa sumitur ab Augustino in lib. de Operibus monachorum, cap. 21, in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matth. 6, 25 : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis.* Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit : *Vult servos Dei corporaliter operari unde vivant.* Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad seculares. Quod patet ex duobus. — Primo quidem ex ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate.* Fratres enim omnes Christianos vocat : nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ. — Secundo quia religiosi non tenentur ad alia quam seculares, nisi propter regulæ professionem : et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam seculares.

Ad tertium dicendum quod omnibus illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter : *uno* modo quasi deserviens utilitati communi ; *alio* modo quasi insistens utilitati privatæ. — Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione : *primo* quidem quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera; *se-*

(1) Vulgata :... *inter vos quosdam ambulare inquiete.*

cundo, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. — Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per hujusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant : et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit : *Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant;* manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit : Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, sed : *Qui dicunt se vacare lectioni.* Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit ; *si alicui sermo erogandus est.* Nam, sicut Glossa (interl. sup. illud : *Sermo meus, et prædicatio*) dicit 1 ad Corinth. 2 : *Sermo est qui privatim fit; prædicatio, quæ fit in communi.*

Ad quartum dicendum quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto; non autem aliter, ut dictum est in corp. art. Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad quintum dicendum quod hoc quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud 1 ad Corinth. 4 : *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa (interl.) *quia nemo dat nobis.* Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur 1 ad Corinth. 9, ubi dicit Apostolus quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. — Primo quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudo-apostolis, qui propter sola temporalia prædicabant : unde dicit 2 ad Corinth. 11, 12 : *Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem,* etc. — Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat : unde dicit 2 ad Corinth. 12, 13 : *Quid minus* (1) *habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* — Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis : unde 2 ad Thess. 3, 8, dicit : *Nocte et die operantes... ut* (1) *formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 18. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii Apostoli manibus operabantur.

(1) Vulgata : *quid est enim quod minus.*

Articulus IV

Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere.

Opusc. 18, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim 1 ad Timoth. 5, præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, *ut Ecclesia sufficiat illis quæ vere viduæ sunt.* Et Hieronymus dicit ad Damasum papam (ut cit. quæst. 185, art. 7, arg. 3), quod *qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt; et per abusionem talium judicium sibi manducant et bibunt.* Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quod peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. 10, 10 : *Dignus est operarius cibo suo.* Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

Art. 4. — *Definit. Eccles.* — *Errores Guillelmi a S. Amore, damn. ab Alexandro* IV: 1. Quod Fratres Prædicatores et Minores in statu et via salvandorum non erant, nec meritoria et salutifera existebat eorum mendicitas et paupertas; cum deberent, valetudine corporali et aliis justis impedimentis cessantibus, propriis manibus operari, sub spe alieni subsidii non torpendo. — *Proposit. damn. Joan. Wiclefi in Concil. Constant.* : 20. Conferens eleemosynam fratribus, est excommunicatus eo facto : *ibidem.* 24, *art.* 3 *præc : Ibidem,* 24, *quæst.* 186, *art.* 1 : *Ibidem*, 25 : Omnes sunt simoniaci, qui se obligant orare pro aliis, eis in temporalibus subvenientibus. — *Errores Lutheri, damn. a Leone X, in Bulla « Exsurge Domine »* 16 *maii* 1520 : 41. Prælati ecclesiastici, et principes sæculares non male facerent, si omnes saccos mendicitatis delerent. — *Proposit. damn. ab Alexandro VIII* : 21. Parochianus potest suspicari de mendicantibus, qui eleemosynis communibus vivunt, de imponenda nimis levi et incongrua pænitentia seu satisfactione ob quæstum seu lucrum subsidii temporalis. *Proposit. Synodi Pistor. damn. a Pio VI in Bulla « Auctorem fidei »* : 81. In eo quod subjungit sanctos Thomam et Bonaventuram sic in tuendis adversus summos homines mendicantium institutis versatos esse, ut in eorum defensionibus minor æstus, accuratio major desideranda fuisset; scandalosa, in sanctissimos Doctores injuriosa, impiis damnatorum auctorum contumeliis favens.

(1) Vulgata : *ut nosmetipsos formam.*

3. Præterea, religiosi sunt in statû perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere : dicitur enim Act. 20, 35 : *Beatius est magis dare quam accipere.* Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum : unde super illud 2 ad Thessalon. ult., 8 : *Ut nosmetipsos formam daremus vobis*, dicit Glossa (ordin. Ambrosii) : *Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se ;* dicitur etiam Exod. 23, 8 : *Ne accipias* (1) *munera, quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum ;* et Proverb. 22, 7, dicitur : *Qui accipit mutuum, servus est fenerantis*, quod est religioni contrarium : unde super illud 2 ad Thessalon. ult. : *Ut nosmetipsos formam daremus*, etc., dicit Glossa : *Religio nostra ad libertatem homines advocat.* Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem : unde Apostolus dicit ad Philipp. 3, 15 : *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus.* Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit 2 ad Corinth. 11, vel ne scandalum poneretur infirmis, ut patet 1 ad Corinth. 9. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant : unde et Augustinus dicit in libro de Oper. monach., cap. 28, in fin. : *Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quærere.*

— Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 1, circ. med., *B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat;* et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsivisse victum. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

RESPONDEO dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo **religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere.** Stultum enim est dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. — Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, **redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent, quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt.**

Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. — Uno modo propter necessitatem, quæ *facit omnia communia*, ut Ambrosius dicit (colligitur ex serm. 64 de Temp., versus fin.). Ideo **si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere.** Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter : — Primo quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere. — Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat : unde Augustinus dicit in libro de Oper. monach., cap. 17, a med., quod *bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur ; ut horæ, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate.* — Tertio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare; unde Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 21, in princ., quod *si habebant aliquid in seculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas, et ferenda.* Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse.

Alio modo **efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale**, secundum illud 1 ad Cor. 9, 11 : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si* (1) *carnalia vestra metamus ?* **Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis.** — Primo quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. — Secundo, si sint ministri altaris, quia, ut dicitur 1 ad Cor. 9 13, *qui altari deserviunt, cum altari participant. Ita Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Unde Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 21, in princ. : *Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium ; si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem ;* et hoc ideo, quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. — Ter-

(1) Vulgata : *nec accipies.*

(1) Vulgata : *si nos carnalia.*

tio, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium (cap. 5 circa med. et incipit; *Multa in orbe* : *Hæc in Judæa usque hodie* (1) *perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis.* — Quarto, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit in lib. de Operibus monachor., cap. 25 a med., quod *his, qui relicta vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet : qui laudabiliter agunt, si manibus operentur ; quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere ? Nec est attendendum*, ut ibid. subditur, *in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit : omnium enim Christianorum una respublica est.*

Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 22 : *Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione, et plebeio labore : de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt : præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur.* Et postea subdit, cap. 25, non procul a fine. : *Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati.*

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum quod prælatis competit prædicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione ; et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere secundum illud 2 ad Timoth. 2, 6 : *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere :* ubi dicit Glossa ord., *id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum.* Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud ad Rom. 15, 27 : *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis* (1), dicit Glossa, interl., *scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis.* Sunt et aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod, cæteris paribus, dare est perfectius quam accipere : et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet, quæst. 186, art. 3, ad 6.

Ad quartum dicendum quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet, in corp. art.

Ad quintum dicendum quod quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali : non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more Pharisæorum ; quorum scandalum contemnendum Dominus docet, Matth. 15. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis ; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiose utuntur.

Articulus V

Utrum religiosis liceat mendicare.

3 Cont., cap. 135; et Quodl. 7, art. 18, ad 7; et Opusc. 17, cap. 14, 15 et 16; et Opusc. 19, cap. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in lib. de Oper. monach., cap. 28, ante med.: *Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias;* et postea subdit : *Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis.* Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea, 1 ad Thess. 4, 11 dicitur : *Operamini* (2) *manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis :* ubi dicit Glossa (ord. Petri Lomb.) : *Ideo opus est agendum et non otiandum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles,*

(1) Ita cum Mss. Alcan. Garcias, et edit. posteriores. — Al. : *Hæc undique usque hodie*, etc. ; et mox *et patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis.*

Art. 5. — Vide art. præced., *definit Eccles.*

(1) Vulgata : *illis.*

(2) Vulgata : *operemini.*

et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. Et 2 ad Thess. 3, super illud : *Si quis non vult operari*, etc., dicit Glossa (ord. Aug. lib. de Oper. monach., cap. 3, in princ.) : *Vult servos Dei corporaliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere.* Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina ; dicitur enim Deuter. 15, 4 : *Omnino indigens et mendicus non erit inter vos;* et in Psal. 36, 23 : *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem.* Secundum etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, *verecundia est de turpi actu,* ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 15. Sed Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 30, circa fin., quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales.* Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maxime de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est, art. præc. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud 2 ad Timoth. 2 : *Laborantem agricolam*, etc., dicit Glossa (ord. super illud *De fructibus percipere*): *Vult Apostolus ut Evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas.* Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

— Sed contra, religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit secundum illud Ps. 39, 18 : *Ego autem mendicus sum et pauper;* ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) : *Hoc dixit Christus de se ex forma servi*, et infra : *Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper, qui sibi non sufficit.* Et in Psal. 69 : *Ego egenus et pauper sum*; ubi dicit Glossa (interl. et ord. Cassiod.) : « *Egenus* » *id est, petens;* « *et pauper* » *id est, insufficiens mihi quia mundanas copias non habeo.* Et Hieronymus dicit in quadam epistola : *Cave ne Domino tuo mendicante,* scilicet Christo, *alias divitias congeras.* Ergo conveniens est religiosis mendicare.

RESPONDEO dicendum quod circa mendicationem duo possunt considerari : — Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quamdam sibi abjectionem conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere ; et secundum hoc **causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt.** Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt ; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur in Decr. de Pœn., dist. 2, cap. *Si quis semel : Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat : ita namque arrogantiæ et humanæ gloriæ vitium curari poterit.* Unde Hieronymus in epist. ad Oceanum, parum a princ., commendat Fabiolam de hoc quod optabat *ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet.* Quod etiam beatus Alexius perficit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum, lib. 5, libello 6, n. 3, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes.

Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ideo **oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis.**

Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit : et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : — Uno modo **ex cupiditate habendi divitias vel victum otiose, et talis mendicitas est illicita.** — Alio modo **ex necessitate vel utilitate :** *ex necessitate* quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet ; *ex utilitate* autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest ; sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. **Et hoc modo mendicitas est licita sicut secularibus, ita religiosis.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum quod prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli ; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt (1), necessaria petunt, ut otiosi vivant : non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex au-

(1) An redundat hic quidpiam ?

tem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem (1) vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum quod duplex est turpitudo, una inhonestatis, alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant; si tamen non quasi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem humilitatem pertinet.

Articulus VI

Utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteri utantur.

Opusc. 19, cap. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteris, quia, secundum Apostolum, 1 ad Thess. ult., *ab omni specie mala abstinere* debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali: dicit enim Dominus, Matth. 7, 15: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium;* et super illud Apocal. 6: *Ecce equus pallidus*, etc., dicit Glossa (ord. sup. illud: *Et ecce equus niger*): *Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem.* Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum: *Vestes pullas*, id est, nigras, *æque devita ut candidas. Ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.* Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quam pretiosas.

3. Præterea, religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis: dicit enim Dominus Matth. 6, 16: *Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes;* et postea subdit: *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Quod exponens Augustinus in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 12, parum a princ., dicit: *In hoc capitulo maxime advertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et ea periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit.* Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

— Sed contra est quod Hebr. 11, 37, Apostolus dicit: *Circuierunt in melotis, et* (1) *in pellibus caprinis;* Glossa interl., *ut Elias et alii;* et in Decret. 21, quæst. 4, cap. *Omnis jactantia,* dicitur: *Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 3 de Doctr. christ., cap. 12, parum a princ., *in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est.* Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari: uno modo, **prout est signum quoddam dispositionis vel status humani,** quia, ut dicitur Eccli. 19, 27, *amictus... hominis enuntiat de illo.* **Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ:** unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e converso in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet Jonæ 3, de rege, *qui indutus est sacco;* et 3 Reg. 21, de Achab, *qui operuit cilicio carnem suam.*

Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: *Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint; vilis tunica contemptum seculi probet, ita duntaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiat.* Et **secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium,** quia religio est status pœnitentiæ et contemptus mundanæ gloriæ.

Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria: **uno modo ad sui humiliationem.** Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur: unde de Achab, qui *carnem suam cilicio induit*, dixit Dominus ad Eliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur 3 Reg. 21, 29. **Alio modo propter exemplum aliorum:** unde super illud Matth. 3: *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, etc., dicit Glossa ordin.: *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit.* **Tertio modo propter inanem gloriam;** sicut Augustinus dicit, lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 12, parum a princ., quod *in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia.* **Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti; tertio vero modo vitiosum est. — Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundum quod procedit ex ava-**

(1) Ita cum Mss. et edit. veteribus edit. Pat. — Nicolaius legendum putat, *debilitatem.* — Vide corp. art.

(1) Vulgata omittit *et.*

ritia vel negligentia; et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 24, a med., quod *non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi.*

Ad secundum dicendum quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam : quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 13, in Opere imperf. : *Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo,* quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est : potest enim et bene et male fieri. Unde Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 12, ante med., quod *qui in professione Christianitatis inusitato squalore et sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex cæteris ejus operibus potest cognosci, utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione* (1) *aliqua faciat.* Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

QUÆSTIO CLXXXVIII

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de differentia religionum, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum sint diversæ religiones, vel una tantum; 2° utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ; 3° utrum aliqua religio possit ordinari ad militandum; 4° utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda; 5° utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ; 6° utrum religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quæ ordinatur ad vitam activam; 7° utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis; 8° utrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

(1) Al., *ex ambitione.*

Articulus primus

Utrum sit tantum una religio.

Inf., art. 6, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, diversitas esse non potest : propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in 1 habitum est, quæst. 6, art. 2, 3 et 4. Sed sicut Gregorius dicit super Ezech., hom. 20, inter med. et fin., *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est,* sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est, quæst. 186, art. 6 et 7. Ergo videtur quod ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est, quæst. 185, art. 5 et 7. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicumque fuerit; unde Hieronymus dicit ad Evagrium episcopum (1) : *Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem*

ART. 1. — Aspice in corp. art. quod perfectio charitatis quæ est religionis finis, quamvis principaliter consistat in actu interiori charitatis, quia tamen per exteriores actus charitatis diffunditur, finis religionis diversificatur, non solum penes distinctionem dilectionis Dei, vel proximi; sed etiam penes diversitatem actuum exteriorum, quibus diligitur proximus, ut sunt diversa opera misericordiæ. Et propterea in littera diversitas religionum ex parte diversitatis finis declaratur ex diversitate operum misericordiæ, cum dicitur : « si una ad hospitalitatem etc. » (Cajetanus).

Definit. Eccles. — Proposit, synodi Pistor. damn. a Pio VI, in Bulla « Auctorem fidei » : « Multiplicationem ordinum ac diversitatem, naturaliter inferre perturbationem et confusionem » ; item in eo quod præmittit, regularium fundatores, qui post monastica instituta prodierunt, « ordines superaddentes ordinibus, reformationes reformationibus, nihil aliud effecisse quam primariam mali causam magis magisque dilatare » ; intellecta de ordinibus et institutis a S. Sede probatis, quasi distincta piorum munerum varietas, quibus distincti ordines addicti sunt, natura sua perturbationem et confusionem parare debeat : falsa calumniosa, in sanctos fundatores eorumque fideles alumnos, tum et in ipsos Summos Pontifices injuriosa. *Et ibidem infra*, n. 84 : De uno dumtaxat ordine in Ecclesia retinendo, ac de seligenda præ cæteris regula S. Benedicti, cum ob sui præstantiam, tum ob præclara illius ordinis merita ; si tamen ut in his quæ forte occurrent temporum conditioni minus congrua, instituta vitæ ratio apud Portum Regium lucem præferat ad explorandum, quid addere, quid detrahere conveniat. *Infra :* Unum tantum in unaquaque civitate admittendum monasterium, idque extra mœnia civitatis, in locis abditioribus et remotioribus collocandum.

(1) Vocem *episcopum* redundare monent Theologi, nec profecto est in Hieronymo; et sic habet Decret. dist. 93, cap. 24. — Cod. Alcan., ad *Eliandrum.*

meriti est, ejusdem et sacerdotii. Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit, cap. *Ne nimia*, de religiosis Domib. Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

— Sed contra est quod in Psal. 44, 10, scribitur ad ornatum reginæ pertinere, quod *sit circumamicta varietate.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2, et quæst 186, art. 7, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest : sunt etiam diversi modi exercitiorum; et ideo **religiones distingui possunt dupliciter:** — Uno modo secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos, vel redimendos captivos. — Alio modo potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum ; puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines, ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est commune in omni religione quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo : unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud ; est autem diversitas secundum diversa, in quibus homo Deo servire potest, et secundum quod ad hoc homo se potest diversimode disponere.

Ad secundum dicendum quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est, quæst. 186, art. 7, corp., et ad 2. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest ; puta ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet, in corp., et quæst. 186, art. 7, ad 2.

Ad tertium dicendum quod in his quæ ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est, quæst. 184, art. 7. Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum ; ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversæ.

Ad quartum dicendum quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate et utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate Summi Pontificis, instituatur.

ARTICULUS II

Utrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.

Opusc. 29, cap. 1, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet, quæst. 184, art 5. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum : dicit enim Dionysius, 6 cap. eccles. Hierarch. ante med., quod, *nominatur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vita uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus*, id est, contemplationibus, *ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem.* Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea, idem judicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur extrav. de Postul., cap. *Ex parte*, et de Statu monach., cap. *Quod Dei timorem ;* dicitur enim quod *a sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti ;* et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam : unde Hieronymus dicit ad Paulinum epist. 13 : *Si cupis esse quod diceris monachus, id est, solus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur extrav. de Renuntiatione, cap. *Nisi cum pridem*, et de Regular., cap. *Licet quibusdam.* Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam et nulla ad activam.

ART. 2. — In resp. ad 1 adverte, quod operatio vitæ activæ, dupliciter se habet ad divinam contemplationem : 1° ut effectus ipsius contemplationis ; et sic prædicare dicitur opus vitæ activæ ex contemplatione emanans. 2° ut effectus ipsius Dei contemplati ut finis ; et sic omnia opera misericordiæ, sive spiritualia, sive corporalia sint, ex contemplatione derivantur. Et hoc modo in littera hoc dicitur, quod dum religiosi intuitu Dei operibus vitæ activæ insistunt, fructu contemplationis non privantur. Nisi enim aciem mentis suæ in Deum ut finem fixissent, nunquam voluntas eorum moveret eos ad opera vitæ activæ propter Deum exercenda (Cajetanus). — Vide Opusculum contra impugnantes, etc. cap. 1.

3. Præterea, vita activa ad præsens seculum pertinet. Sed omnes religiosi seculum deserere dicuntur : unde Gregorius dicit super Ezech., hom. 20, inter med. et fin. : *Qui præsens seculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo.* Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

— Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum : et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. 25, 40 : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* (1). Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam secundum illud ad Hebr. ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, quæst. 81, art. 1, ad 1, et art. 4, ad 1, consequens est quod **convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur.** Unde et in Collationibus Patrum, collat. 14, cap. 4, circ. princ., abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit : *Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam ; quosdam xenodochii, id est, hospitalitatis, delectat obsequium.*

Ad primum ergo dicendum quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est in corp. ; in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant ; et dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omninó fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni ; puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, et quod essentialia vota religionis observent, et quod a secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professionis, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædicta Decretali de Postulando non dicitur simpliciter, quod sit idem judicium de canonicis regularibus quod de monachis ; sed quantum ad supra dicta, scilicet *quod in forensibus causis officio advocationis non utantur ;* et in Decretali inducta de statu monachorum, postquam præmiserat quod *non putantur a consortio monachorum sejuncti canonici regulares*, subditur : *Regulæ tamen inserviunt laxiori.* Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquis potest esse in seculo : — uno modo per præsentiam corporalem ; — alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit, Joan. 15, 19 : *Ego elegi vos de mundo :* de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens, Joan. 17 11 : *In mundo sunt et ego ad te venio.* Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in seculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in seculo quantum ad mentis affectum ; quia in exterioribus occupantur, non quasi quærenes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium. *Utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes*, ut dicitur 1 ad Cor. 7. Unde Jacobi 1, 27, postquam dictum est : *Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione,* subditur : *Et immaculatum se custodire ab hoc seculo*, ut scilicet affectus in rebus seculi non detineatur.

ARTICULUS III

Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum.

Inf., art. 4, ad 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. 5, 39 : *Ego dico vobis, non resistere malo; sed si quis percusserit te in unam maxillam* (1), *præbe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali de Postulando supra inducta art. præc., arg.

(1) Vulgata : *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.*

(1) Vulgata : *sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram.*

2. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6. Sed pœnitentibus secundum jura interdicitur militia; dicitur enim in Decret. de Pœnit., dist. 5, cap. 3 : *Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire ad militiam secularem.* Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit in lib. 18 Etymol., cap. 1, circ. princ. : *Justum bellum est quod ex edicto imperiali geritur.* Cum ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

— Sed contra est quod Augustinus dicit ad Bonifacium (ep. 189, al. 205, parum ante med.) : *Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit.* Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., religio institui potest non solum ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, in quantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem in quantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem : unde de Juda Machabæo, 1 Machab. 3, 2, dicitur quod *prœliabatur prœlium Israel cum lœtitia et dilatavit populo suo gloriam* (1). Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus : unde ibidem subditur Judam dixisse 21 : *Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris;* et infra, cap. 13, 3, dicit Simon : *Vos scitis quanta ego et fratres mei, et domus patris mei fecimus pro legibus, et pro sanctis prœlia.* Unde **convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum,** secundum illud Psalm. 81, 4 : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.*

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest non resistere malo dupliciter : — Uno modo, condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem pertinere quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. — Alio modo tolerando patienter injurias aliorum : et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit in lib. 1 de Offic., cap. 27, vers. fin. : *Fortitudo, quæ in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena est justitia;* sicut etiam ibidem Dominus dicit : *Quæ tua sunt, ne repetas.* Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth., hom. 5 in Op. imperf., inter med. et fin., *injurias Dei dissimulare nimis est impium.*

Ad secundum dicendum quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur : neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde in Decret., dist. 88, cap. 1, dicitur : *Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere aut secularibus negotiis se immiscere, nisi propter curam pupillorum et viduarum.* Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium; non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum quod militia secularis interdicitur pœnitentibus, sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella genere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV

Utrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.

Opusc. 10, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7, quæst. 1, cap. « *Hoc nequaquam* » : *Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios :* et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dic-

(1) Vulgata :... *gloriam populo suo.*

ART. 4. — Vide definit. Eccles. quæst. præced., art. 1. — Adverte cum Cajetano. in resp. ad 2, quod proprius actus religiosorum prædicantium, non est prædicare, sed subvenire prælatis, hoc est episcopis in prædicationis actu, ita quod non convenit eis prædicare, nisi ministerialiter.

tum est, art. 2 et 3 præc. Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconveniens videtur quod auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet 1 ad Corinth. 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædicandum duodecim Apostolos, ut habetur Luc. 9, et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Luc. 10, et sicut Glossa ordin. Bedæ, sup. illud : *Post hæc autem*, etc., ibidem dicit, *Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri*, scilicet curati. Ergo præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

— Sed contra est quod in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 4, in fin.) abbas Nesteros de diversitate religionum loquens ait : *Quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt.* Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia hujusmodi opera.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 2 huj. quæst., convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est, quæst. 32, art. 3, quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit super Ezech., hom. 12, aliquant. ante fin. Magis etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes dæmonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo **convenientissimum est, ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.**

Ad primum ergo dicendum quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in 1 Polit., c. 3, ante med., et lib. 8 Ethic. c. 11, ad fin. Unde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subjectionis gradum, qui competit religiosis.

Ad secundum dicendum quod sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est art. præc., ad 4, ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet; et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum quod a prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire ; sed secundum moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum quod plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem : ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis ; non autem ita quod *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur 2 ad Cor. 8, 13. Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus.* Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus ; sicut etiam religiones ad militandum

necesse fuit institui, propter defectum secularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

Articulus V

Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psal. 70, 16 : *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini;* Glossa interl. : *Id est, in virtutem christianam.* Sed perfectio christianæ virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit : unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum : unde et Hieron. super Epist. ad Titum, cap. 1, sup. illud : *Et constituas per civitates* dicit : *Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ*, etc. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet a professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur ; et nunc etiam aliqui seculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

— Sed contra est quod Hieronymus in epistola ad Paulin., invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlis;* et infra : *Quidquid quæsieris, tecum scire conabor.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 2 huj. quæst. religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directe ad salutem animarum, sicut prædicare, et alia hujusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter : — Primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : *uno* modo directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum; vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, quæst. 180, art. 4, in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina ; unde in laudem viri justi dicitur in Psal. 1, 2, quod *in lege Domini meditabitur die ac nocte;* et Eccli. 39, 1, dicitur : *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in Prophetis vacabit. Alio* modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant : sicut in Collationibus Patrum, collat. 10, cap. 3, legitur quod abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in 6 Moral., cap. 17, ante med., quod *nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt.* Et propter hoc dicitur Eccle. 2, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.*

Secundo, necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum : unde Apostolus dicit ad Tit. 1, 9, de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent : *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.* Nec obstat quod Apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum, inter princ. et med., *quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus Sanctus suggerebat.*

Tertio studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune : valet enim ad vitandum carnis lasciviam ; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum, circ. med. : *Ama Scripturarum scientiam, et carnis vitia non amabis.* Avertit enim animum a cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud Eccli. 31, 1 : *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum : unde Sap. 7, 8, dicitur : *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius;* et 1 Machab. 12, dicitur : *Nos autem nullo horum indiguimus,* scilicet exteriorum subsidiorum, *habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt.* Valet etiam ad obedientiæ documentum ; unde Augustinus dicit in lib. de Operibus monach., cap. 7, circ. fin. : *Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare ?* Et ideo **manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.**

Ad primum ergo dicendum quod Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit 2 Corinth. 3, 6 : *Littera occidit.* Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, et per

---

Art. 5. — Hic per studium litterarum, S. Thomas intendit litteras sacras (ut patet ex toto art.), et scientias quæ ad eas ordinantur.

consequens dissensiones facit secundum illud Prov. 13, 10 : *Inter superbos semper sunt jurgia* (1); sed cum charitate ædificat, et concordiam parit ; unde 1 ad Cor. 1, 5, Apostolus, cum dixisset : *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia*, postmodum subdit 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad seculares doctrinas ; sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur ad Tit. 1. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine Musicæ : *Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum : quod tamen facere non laudaremur, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.*

Articulus VI

Utrum religio quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ.

Inf., quæst. 189, art. 8, corp., et ad 2 ; et Opusc. 10, cap. 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim extrav. de Regularib. et Transeuntibus ad religionem, cap. *Licet*, ex Innocentio III : *Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali præfertur : et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti.* Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est, art. 1 et 2 huj. quæst. Sed super illud ad Hebr. 13. *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa (Aug., serm. 17 de Verb. Apost., cap. 1, circ. med.) : *Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt.* Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quam sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

— Sed contra est quod Dominus Luc. 10 dicit : *optimam partem* esse *Mariæ*, per quam vita contemplativa significatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quod finis propter se quæritur ; comparatio autem quæ est secundum exercitium est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur quæ ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in Collationibus Patrum, coll. 2, cap. 2, introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis.

Sic ergo dicendum est quod opus vitæ activæ est duplex : — Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit super Ezech., hom. 5, a med., quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus*, dicitur Psalm. 144, 7 : *Memoriam suavitatis* (1) *tuæ eructabunt.* Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. — Aliud autem opus est activæ vitæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori ; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi, quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet (quæst. 182, art. 1). Sic ergo **summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, et prædicandum,** quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum ; sicut et in aliis rebus *fines primorum con-*

(1) Vulgata :.. *semper jurgia sunt.*

(1) Vulgata :... *abundantiæ suavitatis.*

junguntur principiis secundorum, ut Dionysius dicit 7 cap. de div. Nom., a med. lect. 4.— **Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. — Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere,** sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos quam recipere hospites, et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quam lectio.—**Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.**

Ad primum ergo dicendum quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur : quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et secundum hoc præferri aliis religiosis; sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum quod arctitudo (1) observantiarum non est illud quod præcipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit in Collat. PP., collat. 2, cap 2, a med., et cap. 3 et 4, et Isaiæ 58, 5, dicitur : *Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem; quæ *si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum*, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretione sunt ejus obserservantiæ ordinatæ ad finem religionis ; sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quæ pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem, et quam per corporalem laborem.

Articulus VII

Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

Opusc. 17, cap. 15 ; et Opusc. 10, cap. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus, Matth. 19, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia* (1) *quæ habes, et da pauperibus*. Ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat : unde et Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 32, dans consilium de virginitate dixit : *Volo vos sine sollicitudine esse*. Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum : quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet, Matt. 6, 34, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum*. Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate : unde Hieronymus ad Heliodor. episc., parum a med. epist., dicit de quibusdam loquens : *Sunt ditiores monachi quam fuerant seculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos*. Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius in 3 Dial., cap. 9, circa med., narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod *cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens : Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est*, quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens, Matth. 10, 9, dicit : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via;* per quod, ut Hieronymus dicit, in hunc loc., *arguit philosophos qui vulgo appellantur Bactroperatæ; qui quasi contemptores seculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant*. Ergo videtur quod reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

— Sed contra est quod Prosper dicit in lib. 2 de Vita contemplativa, cap. 9, parum a princ. (et habetur 12, quæst. 1, cap. *Expedit*) : *Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis Ecclesiæ posse facultates, quæ sunt profecto communes, possideri.*

Art. 7. — Vide Opusculum *contra retrahentes a religione*, cap. 15 et 16, etc., et Opusc. *contra impugnantes*, cap. 6.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al., *altitudo*.

(1) In Vulgata deest *omnia*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 184, art. 3, et quæst. 185, art. 6, ad 1, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthæum, cap 19, sup. illud : *Et secuti sumus te : Quia non sufficit omnia relinquere, addit Petrus quod perfectum est*, scilicet : *Secuti sumus te.* Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in Collationibus Patrum, collat. 1, c. 7, a med., abbas Moyses dicit : *Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt.* Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta ; quæ sunt præcipue tria. — Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt : unde Dominus dicit, Matth. 13, 22 : *Quod* (1) *autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit; et sollicitudo seculi istius, et fallacia divitiarum suffocat verbum.* — Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur ; unde et Hieronymus dicit super Matth., cap. 19, sup. illud : *Facilius est camelum*, quod *quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dicit Dominus : Impossibile est divitem intrare in regnum cœlorum, sed : Difficile.* — Tertium autem est inanis gloria vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud Ps. 48, 7 : *qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.*

Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed **si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem : unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ.** Non enim omnis sollicitudo a Domino interdicitur, sed superflua et nociva : unde super illud Matthæi 6 : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*, etc., dicit Augustinus in lib. 2 de Sermone Domini in monte (implic. cap. 16, sed expresse in lib. de Op. monach., cap 26, a princ.) : *Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur.* Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.

Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat : sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes pertinet ad amorem charitatis, quæ *non quærit quæ sua sunt*, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit *amor Dei usque ad contemptum sui*, **habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis ;** sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem : licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod **habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam : habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad semplicem victum, perfectionem religionis non impedit ; si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum,** qui est vacare divinis obsequiis

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommoda : et **tanto erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini.** Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum ; ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 8, ante med., quod *ad actiones multis opus est, et quanto utique majores sunt ac meliores, pluribus ; speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget : alia vero impedimenta sunt ad speculationem.* Sic ergo patet quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis ; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto earum paupertas minorem ei sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quam illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ mini-

(1) Vulgata : *Qui autem seminatus est... hic est qui verbum audit.*

mam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. — Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium : — illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire : — illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam : quod quidem fit, dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo : habebat enim loculos Judæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Joan. 12.

Nec obstat quod Hieronymus dicit super Matth., in fin. comment. ad cap. 17, quod *si quis objicere voluerit, quomodo Judas pecuniam in loculis portabat, respondemus quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit*, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipue erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Joan. 4, 8, quod *discipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent ;* et Joan. 13, 29, dicitur quod discipuli *putabant, quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus : Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret.* Ex quo patet quod **conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus docuit suo exemplo.** Sed et discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est quæst. 184, art. 3, in corp., et ad 1, ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum ; et, sicut ostensum est quæst. 186, art. 8, minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis : nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, et votum obedientiæ præfertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto majus est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum ; sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto majorem habet paupertatem, sed quanto ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter : posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam ; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Dominus dicit Matth. 6, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum : hoc enim periculosum esse beatus Antonius in Collationibus Patrum, collat. 2, cap. 2, circa med., ostendit, dicens quod *privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare.* Et, ut Augustinus dicit in lib. de Oper. monach., cap. 23, a med., *si hoc verbum Domini : « Nolite solliciti esse in crastinum » ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum.* Et postea subdit : *An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores ?* Et postea subdit, cap. 24, in princ. : *Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent : Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret ? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt ? Cur apostoli sic indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt ?* Quod ergo dicitur : *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundum Hieronymum, in hunc locum, sic exponitur : *Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio ; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus ;* secundum Chrysostomum (alium auctorem, hom. 16 in Op. imperf., circa fin.) sic : *Sufficit labor quem pateris propter necessaria ; noli superflue pro superfluis laborare ;* secundum Augustinum, lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 17, aliquant. a princ., sic : *Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus.*

Ad tertium dicendum quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ, quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt ; non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent. Eadem enim est ratio quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quod communiter conserventur.

Ad quartum dicendum quod Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum

impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. subdit: *Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire.* Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad quintum dicendum quod Philosophus in 1 Polit., cap. 5 et 6, dicit, panem et vinum, et alia hujusmodi esse divitias naturales, pecunias vero divitias esse artificiales. Et inde est quod quidam Philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen licet Dominus hujusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est, quæst. 185. art. 6, ad 2, et 1-2, quæst. 108, art. 2, ad 3.

Articulus VIII

Utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. 4, 9: *Melius est duos esse simul quam unum: habent enim emolumentum societatis suæ.* Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea, Matth. 18, 20, dicitur: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum* (1). Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quam in solitudine: dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum, ante med. epist. 4: *In solitudine cito subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit;* e contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens: *Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem.* Ergo videtur quod religio in societate viventium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit Lucæ 11, 33: *Nemo accendit* (2) *lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

5. Præterea, id quod est secundum naturam hominis videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 2, a princ. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

— Sed contra est quod Augustinus, in lib. de Operibus monachorum, cap. 23, a med., *illos sanctiores* esse dicit *qui a conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum.*

Respondeo dicendum quod solitudo, sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde et in Collationibus Patrum, collat. 1, cap. 7, in princ., dicit abbas Moyses quod *pro puritate cordis solitudo sectanda est*, sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Oseæ 2, 14: *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia; nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur Lucæ 6, 12: *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quod id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti: et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. — Uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptista, qui *fuit repletus Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suæ;* unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ 1. — Alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebr. 5, 14: *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.*

Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter: — Uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda; unde Hieronymus dicit ad Rustic. monach., ante med. epist.: *Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas.* — Secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum, quia, ut dicit Gregorius, 30 Moral., super illud: *Cui dedi in solitudine domum*, cap. 12, circa med., *quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?* Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium per-

(1) Vulgata: *Ubi sunt duo... ibi sum in medio eorum.*
(2) Vulgata: *Nemo lucernam accendit.*

fectionis. Solitudo autem competit jam perfectis: unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach., loc. cit.: *Solitariam vitam reprehendimus? minime, quippe quam sæpe laudavimus; sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint.*

Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur: sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 19 de Civitate Dei, cap. 19, a med., *a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: *Quæ sarcina si non imponatur*, ut Augustinus ibidem subdit, *contemplandæ veritati vacandum est,* ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ, cap. 31, paulo a princ., de his loquens: *Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam oporteret, deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.*

Ad quintum dicendum quod homo potest solitarius vivere dupliciter: — Uno modo quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiam, et hoc est bestiale. — Alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret: et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2, a med., quod *ille qui aliis non communicat, est bestia, aut deus,* id est, divinus vir.

QUÆSTIO CLXXXIX

DE RELIGIONIS INGRESSU. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ingressu religionis: et circa hoc quæruntur decem: 1° utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem; 2° utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum; 3° utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere; 4° utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere; 5° utrum pueri sint recipiendi in religione; 6° utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu; 7° utrum presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire; 8° utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam; 9° utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum; 10° utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati debeant ingredi religionem.

Quodlib. 4, art. 2; et Op. 17, cap. 2, usque ad 10 inclusive.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta a juventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit super Ezech., hom. 15, aliquant. a princ., et lib. 22 Moral., cap.

ART. I. — Supponitur prima pars conclusionis; secunda autem probatur in corp. — Collige quatuor intervenire in declaratione quæ est in littera, scilicet occasiones peccandi, impedimenta perfectæ charitatis, charitas, et perfectio charitatis, quæ distribuenda ita sunt, ut charitati opponantur occasiones peccandi, et perfectioni charitatis, impedimenta perfectæ charitati. Quibus collectis, adjunge quintum, scilicet affectum hominis ad terrena, et perspice quia affectus hominis ad terrena, utriusque mali est pater (scilicet occasionum peccandi, et impedimentorum perfectæ charitatis) merito religionis status qui affectum hominis a terrenis tollit, contra utrumque malum opponitur in remedium. Et quia primum malum pertinet contra præcepta, secundum contra consilia, ideo religionis status, medicina optima est ad observandum præcepta et consilia et non solum ad servanda consilia (Cajetanus). — Nota quod sensus tituli non est: Utrum tales teneantur ingredi religionem: sed an deceat eos religionem ingredi, et an eis expediat.

14, parum a princ. : *Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt, quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio (1) Gallorum episcopo, lib. 9 Registri, epist. 106, a med. (et habetur in Decret., dist. 48, cap. *Sicut Neophyto*), *ordinate ad ordines ascendendum* (2) *est. Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quærit ascensum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant.* Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea, super illud Psalmi 130 : *Sicut ablactatus est super matre sua,* dicit Glossa ord. : *In utero matris Ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes; deinde in lucem educimur, dum per baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensuram patris, id est, a simplici doctrina, ubi prædicatur Verbum caro factum, accedamus ad Verbum in principio apud Deum.* Et postea subdit : *Quia nuper baptizati in sabbato sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non media nocte surgitur; postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jejunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut hæretici, et schismatici, se ante tempus a lacte separantes : unde extinguuntur.* Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur essendi consequentia : quicumque enim servat consilia, servat et præcepta; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

— Sed contra est quod Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam; dicitur enim Lucæ 5, 2, quod *relictis omnibus, secutus est eum.* Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 1, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem; quod quidem fit, in quantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quod per jejunium, vigilias, et obedientiam, et alia hujusmodi retrahitur homo a peccatis gulæ, et luxuriæ, et a quibuscumque aliis peccatis. Et ideo **religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur.**

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymu dicit super Matth., cap. 19, super illud : *Hæc omnia servavi : Mentitur adolescens, dicens : Hæc omnia servavi a juventute mea. Si enim hoc quod positum est in mandatis : « diliges proximum tuum sicut teipsum, » opere complesset, quomodo postea audiens : « Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, » tristis recessisset!* Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes super Matth., tract. 8, ante med., dicit quod *scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei : « Vade, vende omnia quæ habes » cœpit dives scalpere caput suum : et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : « Feci legem et Prophetas, » cum scriptum sit in lege : « Diliges proximum tuum sicut teipsum? » et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos? Itaque Dominus redarguens eum dicit : « Si vis perfectus esse, vade, etc. » Impossibile est enim implere man-*

(1) Ita optime ex Gregorii textu reponit Nicolaius. — Al. in edit., *Anglorum episcopo*, item, *Augustino Anglorum episcopo*, item, *Gallorum episcopo.* — In Mss. est lacuna loco nominis. — In Decretis, *Siagrio*, etc.

(2) Al., *accedendum.*

datum, quod dicit : « Diliges proximum tuum sicut teipsum », et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere. Quod est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est, quæst. 184, art. 3. Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia præsumunt : quibus dicit Dominus, Matth. 21, 31 : *Publicani et meretrices præcedent vos in regnum Dei.*

Ad secundum dicendum quod summum et infimum tripliciter accipi possunt : — Uno modo in eodem statu et in eodem homine, et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat. — Alio modo per comparationem ad diversos status; et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. — Tertio modo quantum ad diversas personas : et sic manifestum est quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit 2 Dialog., cap. 1, parum a princ. : *Omnes agnoscant a quanta Benedictus puer conversationis gratia, et perfectione cœpissel.*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (implic. quæst. 184, art. 6), ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis; sed pondus religionis desiccat parietes, id est, homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, *quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere,* manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim : *Hic vero se servasse,* scilicet prædictum ordinem, *dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam : quia prius nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, id est, ad Verbum quod est in principio apud Deum.* Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum Sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten post receptionem Spiritus Sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem Sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1, sup. illud . « *Et Spiritu Sancto replebitur* » : *Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur.* Et Gregorius dicit in hom. Pentecostes, 30 in Evang., inter med. et fin. : *Implet citharædum puerum, et Psalmistam facit; implet puerum abstinentem, et judicem sanum facit:* et postea subdit : *Nulla ad discendum mora agitur, in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit, mentem docet.* Et, sicut dicitur Eccle. 8, 8 : *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum :* et Apostolus 1 ad Thessal. 5, 19, monet, *Spiritum nolite extinguere :* et Act. 7, 51, contra quosdam dicitur : *Vos semper Spiritui Sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. — Alia vero sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum charitatis secundum communem modum, et similiter alia præcepta, comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium, quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia ; non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto. *Natura* enim, ut Boetius dicit, lib. 3 de Consolat., prosa 10, parum a princ., *a perfectis sumit initium.* Nec tamen oportet quod prius observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis ; sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam homo, vel quod prius sit conjugatus quam virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta in seculo quam transeat ad religionem : præsertim quia conversatio secularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

Articulus II

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

Sup., quæst. 188, art. 5 ; et Quodl. 3, art. 2 ; et Opusc. 17, cap. 11, 12 et 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, cap. 58, et secundum statutum Innocentii III (1), cap. *Nullus*, de Regularib. et Trans., etc. ; qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in seculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius in Regist. lib. 11, epist. 15, dicit (et habetur in Decret., dist. 45, cap. *de Judæis*), quod *Judæi non vi, sed libera voluntate, ut convertantur, suadendi sunt.* Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ : unde Exodi 21, 33, dicitur : *Si quis aperuerit cisternam... cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum* (2). Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

— Sed contra est quod in Psal. 75, 12, dicitur : *Vovete et reddite Domino Deo vestro ;* ubi dicit Glossa ord. Aug., quod *quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et hujusmodi.* Ad hæc ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 88, art. 6, cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum, est laudabilius quam si sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes ; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum ; et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo **obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.**

Ad primum ergo dicendum quod duplex est religionis votum : — Unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio ; et tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat objectio. — Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum ; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda ; quinimo, ut Augustinus dicit ad Armentarium et Paulinam, ep. 127, al. 45, non procul. a fin., *felix est necessitas quæ in meliora compellit.*

Ad tertium dicendum quod vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora ; et ideo quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti ; sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

Art. 2.— Sensus tituli est : Utrum sit conveniens quod aliqui voveant se ingressuros religionem. — Vide concil. Trident. infra art. 5, pro resp. ad 2 arg.

(1) Ita passim. — Cod. Alcan. et edit. veteres *Innocentii IV*, a quo idem decretum perhibent theologi Lovanienses et Duaceni.

(2) Vulgata :... *reddet dominus cisternæ pretium.*

Articulus III

Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum teneatur intrare religionem.

Sup., quæst. 88 art. 3, ad 2 ; et Quodl. 3, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Dec. 17, quæst. 2, cap. 1 : *Gonsaldus presbyter quondam infirmitate ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit ; non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri.* Et postea subditur : *Judicamus, et auctoritate apostolica præcipimus ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat, et quiete retineat.* Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius ; sed re-

quiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri poset impletio voti crucis in subsidium Terræ sanctæ : quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 5, 3 : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere : displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Et super illud Psal. 75 : *Vovete et reddite Domino Deo vestro;* dicit Glossa (colligitur ex interl., et habetur cap. *Licet*, de Voto et voti Redempt.) : *Vovere voluntati consulitur : sed post voti promissionem redditio necessario exigitur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est quæst. 88, art. 1, cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epistola ad Bonifacium (id habet Innocent. I, epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. 2 Concil., et Zacharias papa epist. 7 ad Pipin., cap. 21, tom. 6. Vid. cap. *Viduas*, 2, 27, quæst. I) : *Si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit?* Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat.

Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet, quæst. 186, art. 1. Unde relinquitur quod **ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi secundum quod se voto obligare intendit** : ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit, ingredi, legitimo impedimento cessante ; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum quod omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extrav. de Voto et voti Redemptione, cap. *Per tuas*, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut *si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, et redderet Altissimo vota sua.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 88, art. 3, ad 2, cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur : et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam ; si vero se intendit specialiter obligare ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suæ.

Ad tertium dicendum quod votum religionis, cum sit perpetuum, est majus quam votum peregrinationis Terræ sanctæ, quod est temporale : et sicut Alexander III dicit (et habetur extrav. de Voto et voti Redempt., cap. *Scripturæ*), *reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare.* Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Daniel. 4, 24 : *Peccata tua eleemosynis redime*, multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in Decret. 33, quæst. 1, cap. *Admonere ;* sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit super Ezech., hom. 20, a med. Unde legitur in Vitis Patrum, lib. 6, libello 1, num. 9, quod eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio Terræ sanctæ, quæ quantum ad promotionem in bonum, præponderat absolutioni a pœna.

ARTICULUS IV

Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud 2 Petr. 2, 21 : *Melius erat illis veritatem non cognoscere quam post agnitam retro ire* (1) ; et Luc. 9, 62 dicitur : *Nemo mittens manum* (2) *ad ara-*

ART. 4. Conclusio evolvitur per verba sequentia, scilicet : « Si vovens intendit se obligare, etc. », totaliter usque in finem textus corporis.

(1) Vulgata: *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ quam post agnitionem, retrorsum converti ab ea.*

(2) Vulgata :... *manum suam ad...*

trum, et respiciens retro, aptus est regno Dei. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est art. præc. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad seculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum : et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est art. præc., ad 3, et quæst. 88, art. 12, ad 1. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

— Sed contra est quod votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

Respondeo dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam *vovere voluntatis est,* ut Augustinus dicit (Implic. sup. Psal. 74, a med., et etiam cap. *Licet,* de Voto et voti Redempt.). **In tantum ergo fertur obligatio voti, in quantum se extendit voluntas et intentio voventis.** — Si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. — Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. — Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis ; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuo in religione permanere.

Ad primum ergo dicendum quod melius est intrare religionem animo probandi quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit : alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id facit, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum ; et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat facere, quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit : et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere, non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

Articulus v

Utrum pueri sint recipiendi in religione.

Sup., quæst. 88, art. 8, ad 2, et art. 9, corp. ; et Quodl. 3, art. 2 ; et Quodl. 4, art. 1 ; et Opusc. 17, cap. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia extrav. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem dicitur, cap. 1 : *Nullus tondeatur, nisi legitima ætate et spontanea voluntate.* Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

2. Præterea, status religionis videtur esse status pœnitentiæ : unde et religio dicitur a religando, vel a reeligendo, ut Augustinus dicit 10 de Civ. Dei, cap. 4, ante med., et lib. de vera Relig., sub. fin. Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in Decret. 22, quæst. 5, cap. *Pueri,* et cap. *Honestum.* Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset juste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus : dicitur enim in Decr. 20, quæst. 2, cap. 2, quod *si puella ante*

Art. 5. — Circa præsentem materiam, sic statuit concil. Trident. sess. 25, cap. 15 : « in quacumque religione, tam virorum quam mulierum, professio non fiat ante decimum sextum annum expletum ; nec qui minore tempore, quam per annum, post susceptum habitum in probatione steterit, ad professionem admittatur. Professio autem antea facta sit nulla, nullamque inducat obligationem ad alicujus regulæ, vel religionis, vel ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus. » — Per hoc, non prohibet concilium quin annus novitiatus citius inchoari possit. Conversos autem non esse ad novitiatum recipiendos ante vigesimum ætatis annum, disposuit Clemens VIII decreto « Cum ad regulares ».

duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere vel obligare.

— Sed contra est quod dicit Dominus, Matth. 19, 14 : *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire;* quod exponens Origenes super Matth. tract. 7, versus fin., dicit quod *discipuli Jesu, priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentiores contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 1, duplex est religionis votum. — Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino. — Quod tamen dupliciter impediri potest : — *uno* modo per defectum deliberationis ; ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extrav. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem, cap. *Sicut tenor.* Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sint doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartum decimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis ; in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. — *Alio* modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis ; puta si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino : potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr., dist. 54., cap. *Si servus.* Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere Num. 30.

Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex suo voto; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit, quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. — **Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum.**

Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum : quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter solemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, **professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum** ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, **possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem;** sicut de Joanne Baptista legitur Lucæ 1, 80, quod *puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis.* Unde, sicut Gregorius dicit in 2 Dialog., cap. 3 in fin., *B. Benedicto romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt,* quod est valde expediens, secundum illud Thren. 3, 27 : *Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua.* Unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate; sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est, quæst. 186, art. 1, ad 4, et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur ; ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, in quantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est, quæst. 187, art. 6.

Ad tertium dicendum quod pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis ; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum quod Num. 30, non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum ; potest tamen revocari a parentibus : ex quo patet quod non peccat vovendo ; sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

Articulus VI

Utrum propter obsequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingressu religionis.

Sup., quæst. 101, art. 4, ad 3 et 4; et 3 Sent., dist. 38, quæst. 2, art. 4, quæstiunc. 2, ad 2; et Quodl. 3, art. 16; et Quodl. 10, art. 9; et Matth., 15, col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum, Exod. 20; unde et Apostolus dicit 1 ad Tim. 5, 4 : *Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subjectio filii ad patrem quam servi ad dominum, quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen. 9. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in Decr., dist. 54, cap. *Si servus*. Ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, majori debito obligatur aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi : dicit enim Gregorius in Regist. lib. 7, indict. 1, epist. 11 (et habetur in Decr., dist. 53, cap. *Legem*), quod *hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti*. Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

— Sed contra est quod Matth. 4, 22, dicitur, quod *Jacobus et Joannes, relictis retibus et patre, secuti sunt Dominum*. Ex quo, ut Hilarius dicit, can. 3 in Matth., non procul a fin., *docemur Christum secuturi et secularis vitæ sollicitudine, et paternæ domus consuetudine non teneri*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 101, art. 2, ad 2, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, in quantum hujusmodi : et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc **non licet alicui filios habenti religionem ingredi omnino prætermissa cura filiorum**, id est, non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim 1 ad Tim. 5, 8, quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior*.

Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adjuventur, in quantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quod **parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. — Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum**, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii : et *magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus* (1), quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 12, 9. Unde Dominus, ut legitur Matth. 8, et Lucæ 9, reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ : erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit, hom. 28 in Matth., a med.

Ad primum ergo dicendum quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet : quia etiam illi qui in seculo vivunt, diversimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum quod, quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere ; servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subjectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere,

---

Art. 6. — In *resp. ad* 3, nota quanta differentia est inter debitum certum, et debitum indeterminatum. Habes enim hujusmodi differentias ex effectu, quod obligatus ad certum, tenetur illud exsolvere antequam disponat de seipso. Obligatus autem in communi non tenetur (Cajetanus). — Ibidem, ad 3, sic intelligenda sunt verba S. Thomæ, quod propter pecuniam persona liberi hominis secundum jura civilia non obligatur, ita nimirum, ut propter debitum pecuniarium, possit aut vendi aut in servitutem rapi, sed solum res. Unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare, nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat; quando videlicet, neque habet bona ex quibus possit integrum debitum solvere, neque verisimile est quod haberet, quamvis in sæculo maneret, operamque daret illis conquirendis. Hæc dicuntur quantum attinet ad jus naturæ; quia jure positivo inhibitum est ne gravati ære alieno recipiantur in aliquam religionem (Sylvius). De hoc, vide Suarez, *de religione*, t. 3, l. 5, c. 7; Tamburinus, *de jure abbatum* t. 3, disp. 6; Bouix, *de regularib.* p. 4.

(1) Vulgata : *Non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?*

transferendo se ad obsequium Dei : quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum jura civilia, lib. *Ob æs*, cap. de Actionib. et Obligation., in Syntagmate Juris, lib. 14, cap. 3, num. 12, non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare, nec tenetur in seculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est in corp. art.

Articulus VII

Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi.

Sup., quæst. 184, art. 3 ; et Opusc. 18, cap. 25.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius in Pastor. part. 3, cap. 1, admonit. 5, parum a princ., quod *ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur : « Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam »;* et subdit : *Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere.* Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

— Sed contra est quod in Decr. 19, quæst. 2, cap. *Duæ sunt leges*, dicitur : *Si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et seculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia se salvare voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. ad 3, et quæst. 87, art. 12, ad 1, obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur extrav. de Reg. et Transeuntibus ad relig., cap. *Licet.* Archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod **archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.**

Ad primum ergo dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam ; non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit contra Vigil., cap. 6, in princ., et incipit : « *Multa in orbe* » : *Quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, scilicet religiosi, de quibus argumentaris, et dicis : Si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias ? quis seculares homines lucrifaciet ? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari ? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit ? Et virginitas non erit approbanda, si enim omnes virgines fuerint, et nuptiæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.* Patet ergo quod hic timor stultus est ; puta si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret (1).

Ad tertium, patet solutio ex dictis.

Articulus VIII

Utrum liceat de una religione transire ad aliam.

4 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 3, quæstiunc 1, ad 3 et dist. 38, quæst. 1, art. 4, quæstiunc. 3, ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non

Art 8. — Hoc dictum textus confirmatur ex Concil. Trident., Sess 25, de regularibus, cap. 19 : « Nemo regularis, cujuscumque facultatis vigore, transferatur ad laxiorem religionem. »

(1) Deest solutio ad tertium in Mss. et edit. omnibus — Edit. Patav. : *Ad tertium patet solutio ex dictis,* quod verissimum est.

liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 10, 25 : *Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis* (1) *quibusdam.* Glossa interl. : *Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt.* Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extrav. de Statu monach. et can. Reg., cap. *Quod Dei timorem.* Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum : dicitur enim in Decr. 19, quæst. 3, cap. 2 : *Mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publice lapsus fuerit, monachus efficiatur.* Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

3. Præterea, tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere, sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in seculo : quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

— Sed contra est quod dicitur in Decr. 20 qu. 4, cap. 1 : *Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta synodus concedit ;* et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

RESPONDEO dicendum quod **transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile** : tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in collationibus Patrum, collat. 14, cap. 5, in princ, abbas Nesteros dicit : *Unicuique utile est ut secundum propositum quod eligit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam elegit semel, professione discedat.* Et postea subdit, cap. 6, rationem assignans : *Impossibile namque est unum et eumdem hominem simul universis fulgere virtutibus : quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integre consequatur.* Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera.

Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. — Primo quidem zelo perfectioris religionis : quæ quidem excellentia, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur ; secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. — Secundo propter declinationem religionis a debita perfectione ; puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur. Unde in Collationibus Patrum, collat. 19, cap. 3, 5 et 6, abbas Joannes de seipso dicit quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare et laxius observari. — Tertio propter infirmitatem vel debilitatem ; ex qua interdum provenit quod non potest aliqua arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris.

Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitetur est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur extrav. de Regularibus et Transeuntibus ad religionem, cap. *Licet.* Similiter requiritur superioris judicium in secundo casu. In tertio vero casu etiam est necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuose ut justi videantur, sed devote, ut justiores fiant.

Ad secundum dicendum quod utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ : inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis : ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in Decretis, causa 18, quæst. 1, cap. *Nemo potest*, et cap. *Alia causa.* Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum, epist. 4, aliquant. a med. : *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis;* non autem e converso, ut habetur in Decr. 16, quæst. 1, in Decr. inducto. Sed si monachi sint clerici sacris ministeriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine ; et ideo transire licitum erit

(1) Vulgata : ... *sicut consuetudinis est...*

de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur 19, quæst. 3, cap. *Statuimus* II.

Ad tertium dicendum quod votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex, quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Ed ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

Articulus IX

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam.

Quodl. 3, art. 1, et 14.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in Regula sua, cap. 58, quod *venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus; sed probandum est an spiritus ex Deo sint;* et hoc etiam docet Cassianus in 4 lib. de Institutis cœnobiorum, cap. 3. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea, Matth. 23, 15, Dominus dicit : *Væ vobis, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos.* Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 26 : *Cortina cortinam trahat.* Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

RESPONDEO dicendum quod **inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur.** Dicitur enim Jacobi ult., 20 : *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum;* et Dan. 12, 3, dicitur quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos* (1), erunt *quasi stellæ in perpetuas æternitates.*

Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. — Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret : quod prohibetur in Decr. 20, quæst. 3, cap. *Præsens.* — Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decr. ibidem, quæst. 2, cap. *Quum pios.* Nec tamen ad hoc pertinet, si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in seculo, nutriens eum ad religionem ; vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. — Tertio, si mendaciis eum alliciat : imminet enim sic inducto periculum ne cum se deceptum invenerit, retrocedat et sic *fiant novissima illius hominis pejora prioribus*, ut dicitur Luc. 11, 26.

Ad primum ergo dicendum quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur ; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum quod secundum Hilarium, can. 24 in Matth., circ. med., verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem gentiles, vel etiam Christianos ad Judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios, quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in Judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominus incurrunt Judaicæ perfidiæ reatum : et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem in hunc loc. Matth., hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Judaismum convertebatur, *dum erat gentilis, simpliciter errabat ; videns autem magistrorum vitia revertitur ad vomitum suum, et gentilis factus, quasi prævaricator, majori pœna fit dignus.* Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei vel ad religionem non est vituperabile, sed hoc solum quod aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad tertium dicendum quod in majori includitur

ART. 9. — Sic loquitur concil. Trident. Sess. 25, de reformat. regular., cap. 18 : Anathemati sancta Synodus subjicit omnes et singulas personas cujuscumque qualitatis vel conditionis fuerint, tam clericos quam laicos, sæculares vel regulares, atque etiam qualibet dignitate fungentes, si quomodocumque coegerint aliquam virginem, vel viduam, aut aliam quamcumque mulierem invitam, præterquam in casibus jure expressis, ad ingrediendum monasterium, vel ad suscipiendum habitum cujuscumque religionis, vel ad emittendam professionem ; quique consilium, auxilium vel favorem dederint; quique scientes eam non sponte ingredi monasterium, aut habitum suscipere, aut professionem emittere; quoquo modo eidem actui vel præsentiam, vel consensum, vel auctoritatem interposuerint. Simili quoque anathemati subjicit eos, qui sanctam virginum vel aliarum mulierum voluntatem veli accipiendi, vel voti emittendi, quoquo modo sine justa causa impedierint. Eaque omnia et singula, quæ ante professionem, vel in ipsa professione fieri oportet, serventur non solum in monasteriis subjectis Episcopo; sed et in aliis quibuscumque. Ab his tamen excipiuntur mulieres, quæ pœnitentes aut convertitæ appellantur : in quibus constitutiones earum serventur.

(1) Vulgata :... *multos.*

minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad majorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediat, puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

Articulus x

Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione præcedente.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim 1 Joan. 4, 1: *Nolite credere* (1) *omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur: dicitur enim Act. 5, 39: *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea, Proverb. 25, 9, dicitur: *Causam tuam tracta cum amico tuo.* Sed maxime videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus Lucæ 14, 29, inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod *prius sedens computat sumptus qui sunt necessarii, si habeat ad perficiendum*, ne insultetur ei, *quia hic homo cœpit ædificare, et non potuit consummare.* Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit in epist. ad Lætum, 243, al. 38, aliquant. a princ. nihil est aliud quam *ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus.* Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare: in cujus figura 1 Reg. 17, dicitur quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, et multorum consilio habito.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 4 quod ad vocationem Domini Petrus et Andreas, *continuo relictis retibus secuti sunt eum;* ubi Chrysostomus dicit super Matthæum, hom. 14, ante med.: *Talem obedientiam Christus quærit a nobis, ut neque instanti temporis moremur.*

(1) Vulgata: *Nolite omni spiritui credere.*]

Respondeo dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3. In his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. — Primo quidem ipse **religionis ingressus secundum se; et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum**; et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom., serm. 7, cap. 2, parum a princ.: *Vocat te Oriens, id est, Christus, et tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem et errare potentem.* — Alio modo potest considerari **religionis ingressus per comparationem ad vires ejus qui est religionem ingressurus: et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis,** quia illi qui religionem ingrediuntur non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundum illud Isa. 40, 31: *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ; current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient.* **Si tamen sit aliquod speciale impedimentum** (puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), **in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impediant.** Unde dicitur Eccli. 37, 12: *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia;* quasi dicat, non; unde sequitur: *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum., 103, prope finem: *Festina, quæso te, et hærentis in solo naviculæ funem magis præscinde quam solve.*— Tertio autem modo considerari potest **modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.**

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur: *Probate spiritus, si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt, utrum spiritus Dei sint; sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum sit a spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quod aliqui retrocedunt: non enim omne quod a Deo est incorruptibile est, alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolu-

bile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaiæ 46, 10 : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia *certa discussione non eget*, ut dicit Glossa interl. super illud 1 ad Thessal. ult. : *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum quod sicut *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur ad Galat. 5, 17, ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Micheæ 7, 6 : *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus exponens illud Luc. 9, 6 : *Permitte me renuntiare his qui domi sunt*, dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom.) : *Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem et retrocedentem. Propter quod audit a Domino : « Nemo cum posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei ». Aspicit enim retro qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi.*

Ad tertium dicendum quod per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat ; sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit ; sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet, quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere), *non potest*, ut ibidem subditur, *Christi esse discipulus*, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit 8 Confess., cap. 11 ad med. : *Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honeste blandiens ut venirem, neque dubitarem, et extendems ad me suscipiendum, et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juventus multa, et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret : Tu non poteris quod isti et istæ ? An isti et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo ? Quid in te stas, et non stas ? Projice te in eum ; noli metuere : non se subtrahet, ut cadas ; projice te securus, excipiet te, et salvabit te.* — Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum, quia *arma Saulis*, sicut Glossa (interl., sup. illud 1 Reg. 17 : *et deposuit ea*) dicit, *sunt legis sacramenta tanquam onerantia ;* religio autem est suave jugum Christi, quia, ut Gregorius dicit in 4 Moral., cap. 30, parum a princ., *quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet ?* Quod quidem suave jugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit et sempiternam requiem animarum : ad quam nos perducat ipse qui promisit, JESUS CHRISTUS Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Amen.



INDEX RERUM

QUÆ IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR

PAGINÆ

SECUNDA SECUNDÆ

SYNOPSIS 1
PROLOGUS 1

De Fide

QUÆSTIO PRIMA. — De virtutibus et vitiis in speciali; et primo de virtutibus theologicis; et primo de fide quantum ad ejus objectum 1
Art. 1. Utrum objectum fidei sit veritas prima. 4
2. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, id est res, aut enuntiabile 5
3. Utrum fidei possit subesse falsum 6
4. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum 8
5. Utrum possit esse aliquid scitum 11
6. Utrum credibilia debeant distingui per certos articulos 12
7. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus 13
8. De numero articulorum 15
9. De modo tradendi articulos in symbolo. 17
10. Ad quem pertineat constituere symbolum fidei 20
QUÆSTIO. II. — De fide quantum ad actum ejus interiorem, qui est credere 24
Art. 1. Quid sit credere, quod est actus interior fidei 24
2. Quot modis dicatur 25
3. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem 26
4. Utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium 28
5. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite 28
6. Utrum ad credendum explicite omnes teneantur æqualiter 30
7. Utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem 30
8. Utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis 32
9. Utrum actus fidei sit meritorius 33
10. Utrum ratio humana diminuat meritum fidei 34
QUÆST. III. — De fide quantum ad actum ejus exteriorem, qui est confiteri 35

PAGINÆ

Art. 1. Utrum confessio sit actus fidei 35
2. Utrum confessio sit necessaria ad salutem 36
QUÆST. IV. — De fide quantum ad ipsum habitum fidei, et quantum ad ipsam fidem 37
Art. 1. Quid sit fides 37
2. In qua vi animæ sit sicut in subjecto. 38
3. Utrum forma ejus sit charitas 39
4. Utrum eadem numero sit fides formata, et informis 40
5. Utrum fides sit virtus 41
6. Utrum sit una virtus 42
7. De ordine ejus ad alias virtutes 43
8. De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium 44
QUÆST. V. — De habitu fidei quantum ad habentes ipsam 45
Art. 1. Utrum angelus, aut homo in sua prima conditione habuerit fidem 45
2. Utrum dæmones habeant fidem 47
3. Utrum hæretici errantes in uno articulo fidei, habeant fidem de aliis articulis 48
4. Utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem 48
QUÆST. VI. — De habitu fidei quantum ad ejus causam 49
Art. 1. Utrum fides sit homini infusa a Deo .. 49
2. Utrum fides informis sit donum 51
QUÆST. VII. — De fide ipsa quantum ad suos effectus 51
Art. 1. Utrum timor sit effectus fidei 51
2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei 52
QUÆST. VIII. De correspondentibus virtuti fidei, et primo de dono intellectus 53
Art. 1. Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti 53
2. Utrum possit simul esse in eodem cum fide 54
3. Utrum intellectus, qui est donum, sit speculativus tantum, vel etiam practicus 55
4. Utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus 55
5. Utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia 56
6. Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona 57
7. Quæ beatitudinum respondeat dono intellectus 58

PAGINÆ

8. Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.................. 58
QUÆST. IX. — De correspondentibus virtuti fidei quantum ad donum scientiæ............... 59
Art. 1. Utrum scientia sit donum........... 59
2. Utrum sit circa divina.............. 60
3. Utrum sit speculativa vel practica.... 61
4. Quæ beatitudinum ei respondeat..... 61
QUÆST. X. — De fide quantum ad vitia opposita, et primo de infidelitate in communi......... 62
Art. 1. Utrum infidelitas sit peccatum....... 62
2. Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto..................... 64
3. Utrum sit maximum peccatorum.... 64
4. Utrum omnis actio infidelium sit peccatum......................... 65
5. De speciebus infidelitatis............ 66
6. De comparationne earum ad invicem. 67
7. Utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.................... 68
8. Utrum sint cogendi ad fidem........ 69
9. Utrum sit eis communicandum...... 70
10. Utrum possint Christianis fidelibus præesse 71
11. Utrum ritus infidelium sint tolerandi. 72
12. Utrum pueri infidelium s nt invitis parentibus baptizandi.............. 73
QUÆST. XI. — De vitiis oppositis fidei quantum ad hæresim......................... 74
Art. 1. Utrum hæresis sit infidelitatis species. 74
2. Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei...................... 76
3. Utrum hæretici sint tolerandi....... 77
4. Utrum revertentes ad fidem sint recipiendi......................... 78
QUÆST. XII. — De vitiis oppositis fidei quantum ad apostasiam......................... 79
Art. 1. Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat......................... 79
2. Utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio præsidentium apostatarum.............. 80
QUÆST. XIII. — De vitiis oppositis confessioni fidei et primo de blasphemia in generali..... 81
Art. 1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei..................... 81
2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.................... 82
3. Utrum blasphemia sit maximum peccatorum........................ 82
4. Utrum blasphemia sit in damnatis.... 83
QUÆST. XIV. — De blasphemia in speciali, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum.......... 84
Art. 1. Utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum Sanctum, sit idem quod peccatum ex certa malitia........ 84
2. De speciebus hujus peccati.......... 85
3. Utrum sit irremissible 86
4. Utrum aliquis possit peccare in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat........... 87
QUÆST. XV. — De vitiis oppositis dono intellectûs, scilicel de cæcitate mentis, et hebetudine sensus............................... 88
Art. 1. Utrum cæcitas mentis sit peccatum... 88

PAGINÆ

2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis........... 89
3. Utrum hæc vitia a peccatis carnalibus oriantur....................... 90
QUÆST. XVI. — De præceptis pertinentibus ad prædicta, scilicet ad fidem, et dona scientiæ et intellectus.......................... 90
Art. 1. Utrum in veteri lege dari debuerint præcepta credendi.................. 91
Art. 2. Utrum in veteri lege dari debuerint præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum 92

De Spe

QUÆST. XVII. — De spe quantum ad ipsam spem. 93
Art. 1. Utrum spes sit virtus............ 93
2. Utrum objectum ejus sit beatitudo æterna......................... 94
3. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. 95
4. Utrum homo licite possit sperare in homine......................... 96
5. Utrum spes sit virtus theologica..... 96
6. De distinctionne ejus ab aliis virtutibus theologicis.................... 97
7. Utrum spes præcedat fidem......... 98
8. Utrum sit postérior charitate........ 98
QUÆST. XVIII. — De spe quantum ad subjectum ejus.................................. 99
Art. 1. Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto....................... 99
2. Utrum spes sit in beatis............ 100
3. Utrum spes sit in damnatis......... 101
4. Utrum spes in viatoribus habeat certitudinem......................... 101
QUÆST. XIX. — De dono timoris, quod respondet spei.................................. 102
Art. 1. Utrum Deus debeat timeri.......... 102
2. Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum........................ 103
3. Utrum timor mundanus semper sit malus.......................... 104
4. Utrum timor servilis sit bonus...... 105
5. Utrum sit idem in substantia cum filiali 106
6. Utrum adveniente charitate excludatur timor servilis................. 107
7. Utrum timor sit initium sapientiæ... 108
8. Utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali......... 108
9. Utrum timor sit donum Spiritus Sancti. 109
10. Utrum crescat crescente charitate.... 110
11. Utrum timor maneat in patria...... 111
12. Quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus........................ 112
QUÆST. XX. — De spe quantum ad vitia opposita, et primo de desperatione............. 113
Art. 1. Utrum desperatio sit peccatum....... 113
2. Utrum desperatio possit esse sine infidelitate........................ 114
3. Utrum sit maximum peccatorum.... 114
4. Utrum oriatur ex acedia............ 115
QUÆST. XXI. — De præsumptione............ 116

PAGINÆ
Art. 1. Cui objecto innitatur præsumptio 116
2. Utrum præsumptio sit peccatum..... 117
3. Utrum præsumptio opponatur spei... 118
4. Utrum causetur ex inani gloria...... 118
QUÆST. XXII. — De præceptis pertinentibus ad spem, et ad donum timoris................ 119
Art. 1. Utrum fuerit dandum aliquod præceptum pertinens ad spem........... 119
2. Utrum fuerit dandum aliud præceptum pertinens ad timorem........... 120

De Charitate

QUÆST. XXIII. — De ipsa charitate secundum se. 121
Art. 1. Utrum charitas sit amicitia......... 121
2. Utrum sit aliquid creatum in anima.. 122
3. Utrum sit virtus................. 124
4. Utrum sit virtus specialis........... 125
5. Utrum sit una virtus.............. 125
6. Utrum sit maxima virtutum........ 126
7. Utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus........................ 127
8. Utrum sit forma virtutum.......... 128
QUÆST. XXIV — De charitate in comparatione ad subjectum........................ 129
Art. 1. Utrum charitas sit in voluntate sicut in subjecto....................... 129
2. Utrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione. 129
3. Utrum infundatur secundum capacitatem natu alium................ 130
4. Utrum augeatur in habente ipsam... 131
5. Utrum augeatur per additionem..... 132
6. Utrum quolibet actu augeatur...... 133
7. Utrum augeatur in infinitum....... 134
8. Utrum charitas viæ possit esse perfecta. 135
9. Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet incipiens, proficiens, et perfecta....... 135
10. Utrum charitas possit diminui...... 136
11. Utrum charitas semel habita possit amitti....................... 138
12. Utrum amittatur per unum actum peccati mortalis................ 139
QUÆST. XXV. — De charitate quantum ad ejus objectum, quæ scilicet sint ex charitate diligenda.............................. 140
Art. 1. Utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus...... 141
2. Utrum charitas sit ex charitate diligenda........................ 141
3. Utrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.............. 142
4. Utrum aliquis ex charitate possit seipsum diligere.................. 143
5. Utrum possit ex charitate diligere corpus proprium................. 143
6. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi....................... 144
7. Utrum peccatores seipsos diligant.... 145
8. Utrum inimici sint ex charitate diligendi........................ 146
9. Utrum sint eis signa amicitiæ exhibenda.......................... 147
PAGINÆ
10. Utrum angeli sint ex charitate diligendi........................ 148
11. Utrum dæmones................. 148
12. Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus proprium, et nos ipsi.................... 149
QUÆST. XXVI. — De charitate quantum ad ordinem diligendorum...................... 150
Art. 1. Utrum aliquis ordo sit in charitate.... 150
1. Utrum homo debeat Deum plus diligere quam proximum............ 151
3. Utrum plus quam seipsum.......... 151
4. Utrum se plus quam proximum..... 152
5. Utrum debeat homo plus diligere proximum quam corpus proprium.. 153
6. Utrum plus unum proximum quam alium....................... 154
7. Utrum plus proximum meliorem quam magis sibi conjunctum........... 154
8. Utrum magis conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.............. 156
9. Utrum magis filium quam matrem... 157
10. Utrum magis patrem quam matrem.. 157
11. Utrum uxorem plus quam patrem, vel matrem....................... 158
12. Utrum magis benefactorem quam beneficiatum..................... 159
13. Utrum ordo charitatis remaneat in patria........................ 159
QUÆST. XXVII. — De charitate quantum ad ejus actum principalem, qui est dilectio......... 160
Art. 1. Utrum amare sit magis proprium charitatis quam amari............... 161
2. Utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.... 161
3. Utrum Deus sit propter seipsum amandus......................... 261
4. Utrum possit in hac vita immediate amari........................ 163
5. Utrum possit amari totaliter........ 164
6. Utrum ejus dilectio habeat modum.. 164
7. Utrum diligere amicum sit melius quam diligere inimicum........... 165
8. Utrum diligere Deum sit melius quam diligere proximum.......... 166
QUÆST. XXVIII. — De interioribus effectibus charitatis, et primo de gaudio, quod est interior effectus consequens principalem actum charitatis, qui est dilectio.................. 167
Art. 1. Utrum gaudium sit effectus charitatis. 167
2. Utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam............. 168
3. Utrum istud gaudium possit esse plenum......................... 168
4. Utrum hujusmodi gaudium sit virtus. 169
QUÆST. XXIX. — De effectibus charitatis quantum ad pacem, quæ est interior effectus consequens dilectionem..................... 170
Art. 1. Utrum pax sit idem quod concordia... 170
2. Utrum omnia appetant pacem....... 171
3. Utrum pax sit effectus charitatis..... 171
4. Utrum pax sit virtus.............. 172
QUÆST. XXX. — De effectibus charitatis quan-

PAGINÆ

tum ad misericordiam, quæ est interior charitatis effectus.......... 173
Art. 1. Utrum malum sit causa misecordiæ ex parte ejus cui miseremur.......... 173
2. Quorum sit misereri.......... 174
3. Utrum misericordia sit virtus.......... 175
4. Utrum sit maxima virtutum.......... 176
QUÆST XXXI. — De effectibus exterioribus charitatis, et primo de beneficentia.......... 176
Art. 1. Utrum beneficentia sit actus charitatis. 176
2. Utrum sit omnibus benefaciendum... 177
3. Utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum.......... 178
4. Utrum beneficentia sit virtus specialis. 179
QUÆST. XXXII. — De exterioribus effectibus charitatis quantum ad eleemosynam.......... 179
Art. 1. Utrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis.......... 180
2. Utrum convenienter distinguantur eleemosynarum genera, ponendo septem eleemosynas spirituales et septem corporales.......... 180
3. Utrum eleemosynæ spirituales sint potiores eleemosynis corporalibus.......... 182
4. Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.......... 183
5. Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.......... 183
6. Utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.......... 185
7. Utrum sit danda de injuste acquisito. 185
8. Quorum sit dare eleemosynam.......... 187
9. Quibus sit eleemosyna danda.......... 188
10. Quis sit modus eleemosynæ faciendæ. 188
QUÆST. XXXIII. — De exterioribus effectibus charitatis quantum ad correctionem fraternam... 189
Art. 1. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.......... 189
2. Utrum fraterna correctio sit sub præcepto.......... 190
3. Utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos.......... 191
4. Utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.......... 192
5. Utrum peccator possit corrigere.......... 193
6. Utrum aliquis debeat corrigere eum qui ex correctione fit deterior.......... 194
7. Utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.......... 194
8. Utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.......... 196
QUÆST. XXXIV. — De vitiis oppositis charitati, et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni.......... 197
Art. 1. Utrum Deus possit odio haberi.......... 197
2. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.......... 198
3. Utrum odium proximi semper sit peccatum.......... 198
4. Utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum.......... 199
5. Utrum sit vitium capitale.......... 200
6. Ex quo capitali vitio oriatur.......... 200
QUÆST. XXXV. — De vitiis oppositis charitati quantum ad acediam, quæ opponitur gaudio charitatis, quod est de bono divino. 201
Art. 1. Utrum acedia sit peccatum.......... 201
2. Utrum acedia sit speciale vitium.... 202
3. Utrum sit peccatum mortale.......... 203
4. Utrum sit vitium capitale.......... 204
QUÆST. XXXVI. — De vitiis oppositis charitati quantum ad invidiam, quæ opponitur gaudio de bono proximi.......... 205
Art. 1. Utrum invidia sit tristitia de bonis alienis.......... 205
2. Utrum invidia sit peccatum.......... 206
3. Utrum invidia sit peccatum mortale.. 207
4. Utrum invidia sit vitium capitale, et de filiabus ejus.......... 207
QUÆST. XXXVII. — De discordia, quæ opponitur effectui, charitatis qui est pax.......... 208
Art. 1. Utrum discordia sit peccatum.......... 208
2. Utrum sit filia inanis gloriæ.......... 209
QUÆST. XXXVIII. — De contentione, quæ opponitur paci quantum ad opus.......... 210
Art. 1. Utrum contentio sit peccatum mortale. 210
2. Utrum sit filia inanis gloriæ.......... 211
QUÆST. XXXIX. — De schismate, quod opponitur paci quantum ad opus.......... 212
Art. 1. Utrum schisma sit speciale peccatum.. 212
2. Utrum sit gravius infidelitate.......... 213
3. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.......... 214
4. Quæ sit conveniens pœna schismaticorum.......... 215
QUÆST. XL. — De bello, quod opponitur paci quantum ad opus.......... 215
Art. 1. Utrum aliquod bellum sit licitum.......... 215
2. Utrum clericis sit licitum bellare.... 217
3. Utrum liceat bellantibus uti insidiis.. 218
4. Utrum liceat in diebus festis bellare. 218
QUÆST. XLI. — De rixa, quæ opponitur paci quantum ad opus.......... 219
Art. 1. Utrum rixa sit peccatum.......... 219
2. Utrum rixa sit filia iræ.......... 220
QUÆST. XLII. — De seditione, quæ opponitur paci quantum ad opus.......... 221
Art. 1. Utrum seditio sit speciale peccatum.. 221
2. Utrum sit peccatum mortale.......... 222
QUÆST. XLIII. — De scandalo, quod opponitur charitati quantum ad beneficentiam.......... 222
Art. 1. Quid sit scandalum.......... 223
2. Utrum scandalum sit peccatum.......... 224
3. Utrum sit speciale peccatum.......... 225
4. Utrum sit peccatnm mortale.......... 226
5. Utrum perfectorum sit scandalizari... 226
6. Utrum eorum sit scandalizare.......... 227
7. Utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.......... 228
8. Utrum temporalia sint propter scandalum dimittenda.......... 229
QUÆST XLIV. — De præceptis charitatis.......... 230
Art. 1. Utrum de charitate sint danda præcepta.......... 230
2. Utrum unum tantum vel duo.......... 232
3. Utrum duo sufficiant.......... 232
4. Utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur.......... 233

PAGINÆ
5. Utrum convenienter addatur ex tota mente........................ 234
6. Utrum hoc præceptum possit in via impleri........................ 234
7. De hoc præcepto : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*................ 235
8. Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto........................ 236
QUÆST. XLV. — De dono sapientiæ, quod respondet charitati........................ 236
1. Utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.......... 237
2. Utrum sit in intellectu sicut in subjecto........................ 238
3. Utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.......... 238
4. Utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali..... 239
5. Utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem......... 240
6. Utrum respondeat ei septima beatitudo, quæ est : *Beati pacifici*........ 240
QUÆST. XLVI. — De stultitia, quæ opponitur sapientiæ........................ 241
Art. 1. Utrum stultitia opponatur sapientiæ 241
2. Utrum stultitia sit peccatum....... 242
3. Utrum stultitia sit filia luxuriæ..... 243

De Prudentia.

QUÆST. XLVII. — De prudentia secundum se... 243
Art. 1. Utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione........................ 244
2. Utrum si est in ratione, sit in practica tantum, vel etiam in speculativa........................ 244
3. Utrum sit cognoscitiva singularium.. 245
4. Utrum sit virtus................... 246
5. Utrum sit virtus specialis........ 246
6. Utrum præstituat finem virtutibus moralibus........................ 247
7. Utrum constituat medium in eis..... 248
8. Utrum præcipere sit proprius actus ejus........................ 249
9 Utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.............. 249
10 Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis................ 250
11. Utrum prudentia quæ est respectu proprii boni, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune........................ 251
12. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus............ 251
13. Utrum inveniatur in malis 252
14. Utrum inveniatur in omnibus bonis.. 253
15. Utrum insit nobis natura.......... 253
16. Utrum perdatur per oblivionem...... 254
QUÆST. XLVIII. — De prudentia quantum ad partes suas in generali................... 254
Art. unic. Quæ sint partes prudentiæ........ 255
QUÆST. XLIX. — De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus................ 256
Art. 1. De memoria, utrum sit pars prudentiæ. 257
2. De intellectu vel intelligentia, utrum sit pars prudentiæ............... 257
3. De docilitate, utrum sit pars prudentiæ........................ 258
4. De solertia, utrum sit pars prudentiæ. 259
5. Utrum ratio sit pars prudentiæ.... 259
6. Utrum providentia sit pars prudentiæ........................ 260
7. Utrum circumspectio sit pars prudentiæ........................ 261
8. Utrum cautio sit pars prudentiæ..... 261
QUÆST. L. — De speciebus prudentiæ quæ sunt ad multitudinem.................. 262
Art. 1. Utrum lex positiva debeat poni species prudentiæ................ 262
2. Utrum politica sit pars prudentiæ... 263
3. Utrum œconomica............... 263
4. Utrum militaris................... 264
QUÆST. LI. — De prudentia quantum ad virtutes ei adjunctas, quæ sunt partes quasi potentiales. 264
Art. 1. Utrum eubulia sit virtus........... 264
2. Utrum sit specialis virtus a prudentia distincta................... 265
3. Utrum synesis sit specialis virtus... 266
4. Utrum gnome sit specialis virtus... 267
QUÆST. LII. — De consilio, quod respondet prudentiæ........................ 267
Art. 1. Utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti..... 267
2. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ............... 268
3. Utrum donum consilii maneat in patria. 269
4. Utrum quinta beatitudo, quæ est : *Beati misericordes*, respondeat dono consilii........................ 270
QUÆST. LIII. — De vitiis oppositis prudentiæ, et primo de imprudentia.................. 270
Art. 1. Utrum imprudentia sit peccatum..... 270
2. Utrum sit speciale peccatum....... 271
3. Utrum præcipitatio, seu temeritas sit peccatum sub imprudentia contentum. 272
4. Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum. 273
5. Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum........ ... 273
6. Utrum hujusmodi vitia oriantur ex luxuria........................ 274
QUÆST. LIV. De negligentia................ 275
Art. 1. Utrum negligentia sit peccatum speciale........................ 275
2. Utrum negligentia opponatur prudentiæ 275
3. Utrum negligentia sit peccatum mortale........................ 276
QUÆST LV. De vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum prudentia....... 277
Art. 1. Utrum prudentia carnis sit peccatum. 277
2. Utrum sit peccatum mortale...... 277
3. Utrum astutia sit peccatum speciale. 278
4. Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens................... 279
5. Utrum fraus ad astutiam pertineat. 280
6. Utrum sollicitudo temporalium rerum sit licita........................ 280
7. Utrum sit licitum quod aliquis sit sollicitus in futurum............... 281

PAGINÆ

8. Utrum prædicta vitia oriantur ex avaritia. 282

QUÆST. LVI. — De præceptis pertinentibus ad prudentiam. 282

Art. 1. Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. 282

2. Utrum in veteri lege fuerint convenienter posita præcepta prohibitiva de vitiis oppositis prudentiæ. 283

De Justitia.

QUÆST. LVII. — De justitia, et primo de jure. 283

Art. 1. Utrum jus sit objectum justitiæ. 284

2. Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum. 285

3. Utrum jus gentium sit idem quod jus naturale. 286

4. Utrum jus dominativum, et jus paternum debeant distingui. 286

QUÆST. LVIII. — De justitia. 288

Art. 1. Quid sit justitia. 287

2. Utrum justitia semper sit ad alterum. 289

3. Utrum justitia semper sit virtus. 289

4. Utrum sit in voluntate sicut in subjecto. 290

5. Utrum sit virtus generalis. 291

6. Utrum, secundum quod est virtus generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. 292

7. Utrum sit aliqua justitia particularis. 293

8. Utrum justitia particularis habeat propriam materiam. 293

9. Utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. 294

10. Utrum medium justitiæ sit medium rei. 295

11. Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. 296

12. Utrum justitia sit præcipua inter omnes virtutes morales. 296

QUÆST. LIX. — De injustitia. 297

Art. 1. Utrum injustitia sit speciale vitium. 297

2. Utrum injusta agere sit proprium injusti. 298

3. Utrum aliquis possit injustum pati volens. 299

4. Utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale. 299

QUÆST. LX. — De judicio. 300

Art. 1. Utrum judicium sit actus justitiæ. 300

2. Utrum sit licitum judicare. 301

3. Utrum judicandum sit per suspiciones. 302

4. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. 303

5. Urum judicium sit semper secundum leges scriptas proferendum. 304

6. Utrum judicium per usurpationem pervertatur. 304

QUÆST. LXI. — De partibus justitiæ, et primo de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet commutativa, et distributiva. 305

Art. 1. Utrum distributiva et commutativa sint duæ species justitiæ. 306

PAGINÆ

2. Utrum eodem modo in eis medium accipiatur. 307

3. Utrum sit earumdem uniformis vel multiplex materia. 307

4. Utrum secundum aliquam earum specierum justum sit idem quod contra passum. 309

QUÆST. LXII. — De restitutione, quæ est actus commutativæ justitiæ. 310

Art. 1. Utrum restitutio sit actus commutativæ justitiæ. 310

2. Utrum sit necessarium ad salutem omne ablatum restitui. 310

3. Utrum oporteat illud multiplicatum restituere. 312

4. Utrum oporteat restitui quod quis non abstulit. 312

5. Utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. 313

6. Utrum oporteat restituere eum qui accepit. 314

7. Utrum aliquem alium. 315

8. Utrum sit statim restituendum. 316

QUÆST. LXIII. — De vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus, et primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ. 316

Art. 1. Utrum personarum acceptio sit peccatum. 316

2. Utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. 317

3. Utrum habeat locum in exhibitione honoris. 318

4. Utrum habeat locum in judiciis. 319

QUÆST. LXIV. — De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio, per quod infertur nocumentum proximo in persona. 320

Art. 1. Utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. 320

2. Utrum occidere peccatorem sit licitum. 321

3. Utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ. 322

4. Utrum hoc liceat clerico. 323

5. Utrum liceat alicui occidere seipsum. 323

6. Utrum liceat alicui occidere hominem justum. 325

7. Utrum liceat alicui occidere hominem se defendendo. 326

8. Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale. 327

QUÆST. LXV. — De injuriis in personam proximi commissis. 328

Art. 1. Utrum mutilare aliquem in membro in aliquo casu sit licitum. 328

2. Utrum liceat parentibus verberare filios, et dominis servos. 329

3. Utrum liceat aliquem hominem incarcerare. 329

4. Utrum aggravetur peccatum ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. 330

QUÆST. LXVI. — De furto, per quod infertur nocumentum proximo in rebus. 331

Art. 1. Utrum possessio exteriorum rerum sit homini naturalis. 331

PAGINÆ

2. Utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.... 332
3. Utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ........................ 334
4. Utrum rapina sit peccatum specie differens a furto.................... 334
5. Utrum omne furtum sit peccatum... 335
6. Utrum furtum sit peccatum mortale.. 336
7. Utrum liceat furari in necessitate..... 336
8. Utrum omnis rapina sit peccatum mortale........................ 337
9. Utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.................... 338

QUÆST. LXVII. — De injustitia judicis in judicando.................................. 338
Art. 1. Utrum aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus....... 339
2. Utrum liceat judici sententiam ferre contra veritatem, quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur....... 339
3. Utrum judex possit aliquem condemnare, non accusatum.......... 340
4. Utrum possit licite pœnam relaxare.. 341

QUÆST. LXVIII. — De his quæ pertinent ad justam accusationem.................... 342
Art. 1. Utrum homo accusare teneatur...... 342
2. Utrum accusatio facienda sit in scriptis.......................... 343
3. Quomodo accusatio sit vitiosa....... 343
4. Qualiter male accusantes sint puniendi.......................... 344

QUÆST. LXIX. — De injustitia ex parte rei, sive accusati in sua defensione................ 345
Art. 1. Utrum peccet quis mortaliter negando veritatem, per quam condemnaretur. 345
2. Utrum liceat alicui calumniose se defendere........................ 346
3. Utrum liceat alicui judicium subterfugere appel ando................ 347
4. Utrum liceat alicui damnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.......................... 348

QUÆST. LXX. — De injustitia ex parte testis in testificando................................ 348
Art. 1. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum......................... 348
2. Utrum duorum vel trium testimonium sufficiat........................ 349
3. Utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa............. 351
4. Utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale............. 351

QUÆST. LXXI. — De justitia, quæ fit in judicio ex parte advocatorum.................... 352
Art. 1. Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum....... 352
2. Utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati........................ 353
3. Utrum advocatus peccet injustam causam defendendo.............. 353
4. Utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio................ 354

QUÆST. LXXII. — De injuriis verborum, quæ fiunt extra judicium. Et primo de contumelia..... 355
Art. 1. Quid sit contumelia................ 355
2. Utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.......................... 356
3. Utrum oporteat contumeliosos reprimere.......................... 357
4. De origine contumeliæ............. 358

QUÆST. LXXIII. — De detractione............ 358
Art. 1. Quid sit detractio................. 358
2. Utrum detractio sit peccatum mortale. 359
3. De comparatione ejus ad alia peccata. 360
4. Utrum peccet aliquis audiendo detractionem.......................... 361

QUÆST. LXXIV. — De susurratione............ 362
Art. 1. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.............. 362
2. Quod horum sit gravius........... 363

QUÆST. LXXV. — De derisione............... 363
Art. 1. Utrum derisio sit speciale peccatum distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur 363
2. Utrum derisio sit peccatum mortale.. 364

QUÆST. LXXVI. — De maledictione........... 365
Art. 1. Utrum licite possit aliquis maledicere homini.......................... 365
2. Utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.............. 366
3. Utrum maledictio sit peccatum mortale.......................... 367
4. De comparatione ejus ad alia peccata. 367

QUÆST. LXXVII.— De fraude, quæ committitur in emptionibus et venditionibus............... 368
Art. 1. Utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat..................... 368
2. Utrum venditio reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. 370
3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.................... 371
4. Utrum liceat negotiando vendere aliquid plus quam sit emptum..... 372

QUÆST. LXXVIII. — De usura............... 373
Art. 1. Utrum sit peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata.............. 373
2. Utrum liceat pro eodem quamcumque commoditatem accipere........... 377
3. Utrum aliquis teneatur restituere id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est.................... 379
4. Utrum liceat mutuo accipere pecuniam sub usura...................... 379

QUÆST. LXXIX. — De duabus partibus quasi integralibus justitiæ, quæ sunt facere bonum, et declinare a malo...................... 380
Art. 1. Utrum duo prædicta sint partes justitiæ 380
2. Utrum trangressio sit speciale peccatum.......................... 381
3. Utrum omissio sit speciale peccatum. 382
4. De comparatione omissionis ad transgressionem...................... 383

QUÆST. LXXX. — De partibus potentialibus justitiæ, scilicet de virtutibus annexis.......... 384
Art. 1. unic. Quæ virtutes justitiæ annectantur.......................... 384

QUÆST. LXXXI. — De singulis virtutibus justitiæ annexis, et primo de religione secundum se.. 386

PAGINÆ

Art. 1. Utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.................... 386
2. Utrum religio sit virtus............. 387
3. Utrum religio sit una virtus......... 388
4. Utrum religio sit specialis virtus..... 389
5. Utrum religio sit virtus theologica... 389
6. Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.............. 390
7. Utrum religio habeat exteriores actus. 391
8. Utrum religio sit eadem cum sanctitate........................... 392
QUÆST. LXXXII. — De actibus interioribus religionis, et primo de devotione.............. 393
Art. 1. Utrum devotio sit specialis actus..... 394
2. Utrum devotio sit actus religionis.... 394
3. Utrum contemplatio, seu meditatio sit causa devotionis............... 395
4. Utrum lætitia sit devotionis effectus.. 396
QUÆST LXXXIII. — De oratione.............. 396
Art. 1. Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis vel cognitivæ............... 397
2. Utrum conveniens sit orare.......... 398
3. Utrum oratio sit actus religionis..... 399
4. Utrum solus Deus sit orandus....... 400
5. Utrum oratione sit aliquid determinate petendum...................... 401
6. Utrum orando debeamus temporalia petere........................ 401
7. Utrum pro aliis orare debeamus..... 402
8. Utrum debeamus orare pro inimicis.. 403
9. De septem petitionibus orationis dominicæ........................ 404
10. Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ........................ 405
11. Utrum sancti in patria orent pro nobis.......................... 406
12. Utrum oratio debeat esse vocalis.... 407
13. Utrum attentio requiratur ad orationem.......................... 408
14. Utrum oratio debeat esse diuturna.. 408
15. Utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur................ 409
16. Utrum oratio sit meritoria.......... 411
17. De speciebus orationis............. 411
QUÆST. LXXXIV. — De actibus exterioribus latriæ, et primo de adoratione, per quam aliquis corpus suum ad Deum venerandum exhibet.. 412
Art. 1. Utrum adoratio sit actus latriæ...... 413
2. Utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem............ 413
3. Utrum adoratio requirat determinationem loci...................... 414
QUÆST. LXXXV. — De actibus latriæ, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur, et primo de sacrificiis...................... 415
Art. 1. Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ...................... 415
2. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum......................... 416
3. Utrum Deo offerre sacrificium sit specialis actus virtutis............. 417
4. Utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum...................... 417
QUÆST. LXXXVI. — De oblationibus et primitiis................................ 418

PAGINÆ

Art. 1. Utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti................... 418
2. Quibus oblationes debeantur........ 419
3. De quibus rebus oblationes fieri debeant.......................... 420
4. Utrum homines de necessitate teneantur ad oblationes primitiarum...... 421
QUÆST. LXXXVII. — De decimis.............. 421
Art. 1. Utrum homines teneantur ad solvendas decimas de necessitate præcepti.. 422
2. Utrum homines teneantur de omnibus rebus decimas dare............... 423
3. Utrum decimæ debeantur solum clericis.......................... 425
4. Utrum clerici teneantur decimas dare. 425
QUÆST. LXXXVIII. — De voto, per quod ex cultu latriæ aliquid Deo promittitur........... 425
Art. 1. — Quid sit votum................ 425
2. Quid cadat sub voto.............. 427
3. Utrum omne votum obliget ad sui observationem.................... 428
4. Utrum expediat aliquid vovere, et ad quid sit utile...................... 429
5. Utrum vovere sit actus latriæ, vel religionis.......................... 430
6. Utrum sit magis meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.... 431
7. De solemnitate voti, per quid scilicet solemnizetur,.................... 432
8. Utrum illi qui sunt subjecti potestati alterius, possint vovere............ 433
9. Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.............. 434
10. Utrum votum sit dispensabile, vel commutabile.................... 434
11. Utrum in solemni voto continentiæ possit dispensari................. 436
12. Utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas 437
QUÆST. LXXXIX. — De juramento, per quod assumitur nomen divinum ad verba confirmanda................................ 438
Art. 1. Quid sit juramentum.............. 439
2. Utrum juramentum sit licitum...... 440
3. Utrum justitia, judicium et veritas sint comites juramenti............... 441
4. Utrum juramentum sit actus latriæ. . 442
5. Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum.......................... 442
6. Utrum liceat jurare per creaturam.... 443
7. Utrum juramentum sit obligatorium.. 444
8. Quæ sit major obligatio, utrum juramenti vel voti.................. 445
9. Utrum in juramento possit dispensari. 446
10. Quibus et quando liceat jurare...... 447
QUÆST. XC. — De adjuratione, per quam assumitur nomen divinum...................... 448
Art. 1. Utrum liceat adjurare homines...... 448
2. Utrum liceat adjurare dæmones..... 449
3. Utrum liceat adjurare irrationales creaturas.......................... 449
QUÆST. XCI. — De laude Dei................. 450
Art. 1. Utrum Deus sit ore laudandus....... 450
2. Utrum in laudibus Dei sint cantus

PAGINÆ
adhibendi 451
QUÆST. XCII. — De superstitione, quæ opponitur religioni 452
Art. 1. Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium...................... 452
2. Utrum superstitio habeat plures partes, seu species...................... 453
QUÆST. XCIII. — De speciebus superstitionis et primo quantum ad indebitum cultum veri Dei.................................. 454
Art. 1. Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum................ 454
2. Utrum possit ibi esse aliquid superfluum. 455
QUÆST. XCIV. — De idololatria 455
Art. 1. Utrum idololatria sit species superstitionis........................ 456
2. Utrum idololatria sit peccatum....... 457
3. Utrum sit gravissimum peccatorum... 459
4. Utrum causa idololatriæ sit ex parte hominis...................... 460
QUÆST. XCV. — De divinationibus........... 461
Art. 1. Utrum divinatio sit peccatum....... 461
2. Utrum sit species superstitionis....... 462
3. De speciebus divinationis........... 463
4. Utrum divinatio quæ fit, per dæmones sit licita...................... 465
5. Utrum divinatio quæ fit per astra sit licita......................... 466
6. Utrum divinatio quæ fit per somnia sit licita 468
7. Utrum divinationes quæ fiunt per auguria, et alias hujusmodi observantias, sint licitæ................. 469
8. Utrum divinatio quæ fit per sortes sit licita 469
QUÆST. XCVI. — De superstitionibus observantiarum.............................. 471
Art. 1. Utrum uti observantiis, puta artis notoriæ ad scientiam acquirendam, sit licitum 471
2. Utrum uti observantiis ad immutationem corporum (puta ad sanitatem et hujusmodi) sit licitum.......... 472
3. Utrum uti observantiis ad præcognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, sit licitum................. 473
4. Utrum uti suspensionibus sacrorum verborum ad collum sit licitum..... 474
QUÆST. XCVII. — De tentatione qua Deus tentatur 475
Art. 1. In quo consistat Dei tentatio........ 475
2. Utrum tentare Deum sit peccatum... 476
3. Cui virtuti opponatur, utrum scilicet religioni...................... 477
4. Utrum tentare Deum sit gravius peccatum quam superstitio........... 478
QUÆST. XCVIII. — De perjurio............... 478
Art. 1. Utrum falsitas requiratur ad perjurium........................... 479
2. Utrum perjurium semper sit peccatum 479
3. Utrum semper sit peccatum mortale.. 480
4. Utrum peccet ille qui injungit juramentum perjurio............... 481
QUÆST. XCIX. — De sacrilegio.............. 482
Art. 1. Quid sit sacrilegium............... 482
2. Utrum sit speciale peccatum........ 483
3. De speciebus sacrilegii............. 483
4. De pœna sacrilegii................ 484
QUÆST. C. De simonia..................... 485
Art. 1. Quid sit simonia.................. 485
2. Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere 487
3. Utrum liceat pecuniam accipere pro spiritualibus actibus.............. 488
4. Utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.............. 490
5. Utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua, et ab obsequio............. 491
6. De pœna simoniaci................ 492
QUÆST. CI. — De pietate.................. 494
Art. 1. Ad quos pietas se extendat......... 494
2. Quid per pietatem aliquibus exhibeatur 495
3. Utrum pietas sit specialis virtus..... 495
4. Utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermitendum........ 496
QUÆST. CII. — De observantia.............. 497
Art. 1. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta............... 497
2. Quid sit observantia............. 498
3. Utrum observantia sit potior virtus quam pietas................... 499
QUÆST. CIII. — De dulia, quæ est prima pars observantiæ.......................... 500
Art. 1. Utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale..................... 500
2. Utrum honor debeatur solis superioribus 501
3. Utrum dulia cujus est exhibere honorem vel cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta...... 501
4. Utrum dulia per species distinguatur. 502
QUÆST. CIV. — De obedientia, quæ est pars obsservantiæ........................... 503
Art. 1. Utrum homo debeat homini obedire. 503
2. Utrum obedientia sit specialis virtus. 504
3. Utrum obedientia sit maxima virtutum. 505
4. Utrum Deo sit in omnibus obediendum. 506
5. Utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire.............. 507
6. Utrum fideles teneantur potestatibus secularibus obedire............. 508
QUÆST. CV. — De inobedientia 509
Art. 1. Utrum inobedientia sit peccatum mortale 509
2. Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum 510
QUÆST. CVI. — De gratia sive gratitudine..... 511
Art. 1. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta...................... 511
2. Utrum innocens teneatur ad majores gratiarum actiones Deo quam pœnitens 512
3. Utrum homo teneatur semper ad gratias beneficiis humanis reddendas .. 512
4. Utrum retributio gratiarum sit differenda 513
5. Utrum sit mensuranda secundum ac-

PAGINÆ

ceptum beneficium, vel secundum dantis affectum 514
6. Utrum oporteat aliquid majus rependere 515
QUÆST. CVII. — De ingratitudine 515
Art. 1. Utrum ingratitudo sit peccatum 515
2. Utrum sit peccatum speciale 516
3. Utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale 517
4. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda 517
QUÆST. CVIII. — De vindicatione 518
Art. 1. Utrum vindicatio sit licita 518
2. Utrum sit specialis virtus 519
3. De modo vindicandi 520
4. In quos sit vindicta exercenda 521
QUÆST. CIX. — De veritate 521
Art. 1. Utrum veritas sit virtus 522
2. Utrum sit specialis virtus 523
3. Utrum sit pars justitiæ 524
4. Utrum magis declinet in minus 525
QUÆST. CX. — De mendacio, quod est vitium veritati oppositum 525
Art. 1. Utrum mendacium semper opponatur veritati quasi continens falsitatem . 526
2. De speciebus mendacii 527
3. Utrum mendacium semper sit peccatum. 528
4. Utrum semper sit peccatum mortale . 530
QUÆST. CXI. — De simulationne et hypocrisi . . . 531
Art. 1. Utrum omnis simulatio sit peccatum mortale 532
2. Utrum hypocrisis sit simulatio 532
3. Utrum hypocrisis opponatur veritati . . 533
4. Utrum sit peccatum mortale 534
QUÆST. CXII. — De jactantia 535
Art. 1. Cui virtuti opponatur 535
2. Utrum sit peccatum mortale 536
QUÆST. CXIII. — De ironia 536
Art. 1. Utrum ironia sit peccatum 537
2. Utrum sit minus peccatum quam jactantia 537
QUÆST. CXIV. — De amicitia, quæ affabilitas dicitur 538
Art. 1. Utrum sit specialis virtus 538
2. Utrum sit pars justitiæ 539
QUÆST. CXV. — De adulatione 540
Art. 1. Utrum adulatio sit peccatum 540
2. Utrum sit peccatum mortale 540
QUÆST. CXVI. — De litigio 541
Art. 1. Utrum opponatur virtuti amicitiæ 541
2. Utrum sit majus peccatum quam adulatio 542
QUÆST. CXVII. — De liberalitate 543
Art. 1. Utrum liberalitas sit virtus 543
2. Quæ sit ejus materia 543
3. Quis sit actus 543
4. Utrum magis pertineat ad liberalem dare quam accipere 545
5. Utrum liberalitas sit pars justitiæ 546
6. Utrum liberalitas sit maxima virtutum. 546
QUÆST. CXVIII. — De vitiis quæ opponuntur liberalitati, et primo de avaritia 547
Art. 1. Utrum avaritia sit peccatum 547
2. Utrum sit speciale peccatum 548
3. Cui virtuti opponatur, utrum scilicet liberalitati 549

PAGINÆ

4. Utrum sit peccatum mortale 550
5. Utrum sit gravissimum peccatorum . . . 551
6. Utrum sit peccatum carnale vel spirituale 551
7. Utrum sit vitium capitale 551
8. De filiabus ejus 553
QUÆST. CXIX. — De prodigalitate 554
Art. 1. Utrum opponatur avaritiæ 554
2. Utrum sit peccatum 555
3. Utrum sit gravius peccatum quam avaritia 556
QUÆST. CXX. — De epicheia 556
Art. 1. Utrum epicheia sit virtus 557
2. Utrum sit pars justitiæ 557
QUÆST. CXXI. — De dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate 558
Art. 1. Utrum pietas sit donum Spiritus Sancti. 558
2. Utrum aliquid in beatitudinibus et fructibus pietati respondeat 559
QUÆST. CXXII. — De præceptis justitiæ 559
Art. 1. Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ 559
2. De primo præcepto Decalogi, utrum convenienter tradatur 560
3. De secundo 560
4. De tertio 561
5. De quarto 564
6. De aliis sex 565

De Fortitudine

QUÆST. CXXIII. — De fortitudine 566
Art. 1. Utrum fortitudo sit virtus 566
2. Utrum sit virtus specialis 567
3. Utrum sit circa timores et audacias . . . 568
4. Utrum sit solum circa timores mortis. 569
5. Utrum sit solum in rebus bellicis 569
6. Utrum sustinere sit præcipuus actus ejus. 570
7. Utrum operetur propter proprium bonum. 571
8. Utrum habeat delectationem in suo actu. 571
9. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis 571 572
10. Utrum utatur ira in sua operatione . . . 572
11. Utrum sit virtus cardinalis 573
12. Utrum fortitudo præcellat omnes alias virtutes 574
QUÆST. CXXIV. — De præcipuo actu fortitudinis, scilicet martyrio 575
Art. 1. Utrum martyrium sit actus virtutis 575
2. Cujus virtutis sit actus 576
3. De perfectione hujus actus 577
4. De pœna martyrii 577
5. De causa martyrii 578
QUÆST. CXXV. — De vitiis oppositis fortitudini, et primo de timore 579
Art. 1. Utrum timor sit peccatum 580
2. Utrum timor opponatur fortitudini . . . 580
3. Utrum sit peccatum mortale 581
4. Utrum excuset vel diminuat peccatum. 581
QUÆST. CXXVI. — De vitio intimiditatis 581
Art. 1. Utrum intimidum esse sit peccatum . . 582
2. Utrum opponatur fortitudini 583
QUÆST. CXXVII. — De audacia 584
Art. 1. Utrum audacia sit peccatum 584
2. Utrum opponatur fortitudini 584

PAGINÆ

Quæst. CXXVIII. — De partibus fortitudinis in communi........................... 585
Art. unic. Quæ sint fortitudinis partes....... 585
Quæst. CXXIX. — De partibus fortitudinis in speciali, et primo de magnanimitate.......... 587
Art. 1. Utrum magnanimitas sit circa honores. 587
2. Utrum sit solum circa magnos honores. 588
3. Utrum sit virtus...................... 589
4. Utrum sit specialis virtus............. 590
5. Utrum sit pars fortitudinis........... 591
6. Quomodo se habeat ad fiduciam..... 594
7. Quomodo se habeat ad securitatem.... 595
8. Quomodo se habeat ad bona fortunæ. 595
Quæst. CXXX. — De præsumptione, quæ opponitur magnanimitati secundum excessum.. 594
Art. 1. Utrum præsumptio sit peccatum....... 594
2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum......................... 595
Quæst. CXXXI. — De ambitione, quæ similiter magnanimitati opponitur..................... 596
Art. 1. Utrum ambitio sit peccatum.......... 596
2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum......................... 597
Quæst. CXXXII. — De inani gloria, quæ similiter opponitur magnanimitati.................. 597
Art. 1. Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.. 598
2. Utrum magnanimitati opponatur..... 599
3. Utrum sit peccatum mortale.......... 599
4. Utrum sit vitium capitale............. 600
5. De filiabus inanis gloriæ.............. 601
Quæst. CXXXIII. — De pusillanimitate, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum... 602
Art. 1. Utrum sit peccatum................. 602
2. Cui virtuti opponatur................ 603
Quæst. CXXXIV. — De magnificentia.......... 604
Art. 1. Utrum magnificentia sit virtus........ 604
2. Utrum sit virtus specialis............. 605
3. Quæ sit materia ejus................. 605
4. Utrum sit pars fortitudinis........... 606
Quæst. CXXXV. — De vitiis oppositis magnificentiæ....................................... 607
Art. 1. Utrum parvificentia sit vitium........ 607
2. Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur................................ 608
Quæst. CXXXVI. — De patientia................ 609
Art. 1. Utrum patientia sit virtus............. 609
2. Utrum sit maxima virtutum.......... 610
3. Utrum possit haberi sine gratia...... 610
4. Utrum sit pars fortitudinis........... 611
5. Utrum sit idem cum longanimitate... 612
Quæst. CXXXVII. — De perseverantia......... 613
Art. 1. Utrum perseverantia sit virtus......... 613
2. Utrum sit pars fortitudinis............ 614
3. Utrum constantia pertineat ad perseverantiam........................... 615
4. Utrum indigeat auxilio gratiæ......... 615
Quæst. CXXXVIII.— De vitiis oppositis perseverantiæ....................................... 616
Art. 1. Utrum mollities opponatur perseverantiæ.. 616
2. Utrum pertinacia opponatur perseverantiæ.................................... 617
Quæst. CXXXIX. — De dono correspondente fortitudini... 618
Art. 1. Utrum fortitudo sit donum........... 618

PAGINÆ

2. Utrum quarta beatitudo, scilicet, *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, respondeat dono fortitudinis............ 619
Quæst. CXL. — De præceptis fortitudinis......... 619
Art. 1. De præceptis ipsius fortitudinis....... 619
2. De præceptis partium ejus............ 620

De Temperantia

Quæst. CXLI. — De temperantia.................. 621
Art. 1. Utrum temperantia sit virtus......... 621
2. Utrum sit virtus specialis............. 622
3. Utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes....................... 623
4. Utrum sit solum circa delectationes tactus................................ 624
5. Utrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam..... 625
6. Quæ sit regula temperantiæ........... 625
7. Utrum sit virtus cardinalis seu principalis.................................. 626
8. Utrum sit potissima virtutum......... 627
Quæst. CXLII. — De vitiis oppositis temperantiæ... 628
Art. 1. Utrum insensibilitas sit peccatum..... 628
2. Utrum intemperantia sit vitium puerile. 629
3. Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia...................... 630
4. Utrum vitium intemperantiæ sit maxime exprobrabile.................... 631
Quæst. — CXLIII. — De partibus temperantiæ in generali................................. 632
Art. unic. Utrum convenienter assignentur partes temperantiæ.................... 632
Quæst. CXLIV. — De singulis partibus temperantiæ in speciali : et primo de verecundia quæ est quasi pars integralis temperantiæ. 633
Art. 1. Utrum verecundia sit virtus........... 633
2. De quibus sit verecundia............. 634
3. A quibus homo verecundetur......... 635
4. Quorum sit verecundari............. 636
Quæst. CXLV. — De honestate, quæ est pars integralis temperantiæ.......................... 637
Art. 1. Quomodo honestum se habeat ad virtutem.................................. 637
2. Quomodo se habeat ad decorum...... 638
3. Quomodo se habeat ad utile et delectabile............................... 639
4. Utrum honestas sit temperantiæ pars. 639
Quæst. CXLVI. — De abstinentia, quæ est pars subjectiva temperantiæ....................... 640
Art. 1. Utrum abstinentia sit virtus.......... 640
2. Utrum sit virtus specialis............. 641
Quæst. CXLVII. — De jejunio, quod est actus abstinentiæ.................................... 642
Art. 1. Utrum jejunium sit actus virtutis..... 642
2. Utrum jejunium sit actus abstinentiæ. 643
3. Utrum jejunium cadat sub præcepto. 644
4. Utrum aliqui excusentur ab observantia hujus præcepti..................... 645
5. De tempore jejunii, utrum convenienter assignetur........................ 646

PAGINÆ

6. Utrum semel comedere requiratur ad jejunium ... 647
7. Utrum hora nona convenienter taxetur jejunantibus ad comedendum ... 648
8. Utrum convenienter prohibeantur aliqui cibi jejunantibus ... 649

QUÆST. CXLVIII. — De gula, quæ opponitur jejunio ... 650
Art. 1. Utrum gula sit peccatum ... 650
2. Utrum sit peccatum mortale ... 651
3. Utrum sit maximum peccatorum ... 652
4. Utrum species gulæ convenienter assignetur ... 652
5. Utrum sit vitium capitale ... 653
6. Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filiæ ... 654

QUÆST. CXLIX. — De sobrietate, quæ est specialiter circa potum ... 655
Art. 1. Quæ sit materia sobrietatis ... 655
2. Utrum sit specialis virtus ... 955
3. Utrum usus vini sit licitus ... 656
4. Quibus competat sobrietas ... 657

QUÆST. CL. — De ebrietate, quæ opponitur sobrietati ... 657
Art. 1. Utrum ebrietas sit peccatum ... 657
2. Utrum sit peccatum mortale ... 658
3. Utrum sit gravissimum peccatorum ... 659
4. Utrum excuset a peccato ... 659

QUÆST. CLI. — De castitate quæ est pars subjectiva temperantiæ ... 660
Art. 1. Utrum castitas sit virtus ... 660
2. Utrum sit virtus generalis ... 661
3. Utrum sit virtus distincta ab abstinentia ... 662
4. Quomodo se habeat ad pudicitiam ... 662

QUÆST. CLII. — De virginitate, quæ est pars castitatis ... 663
Art. 1. In quo consistat virginitas ... 663
2. Utrum sit licita ... 664
3. Utrum sit virtus ... 666
4. Utrum sit excellentior matrimonio ... 667
5. Utrum sit maxima virtutum ... 668

QUÆST. CLIII. — De luxuria, quæ opponitur castitati ... 669
Art. 1. Quæ sit materia luxuriæ ... 669
2. Utrum omnis concubitus sit illicitus ... 669
3. Utrum luxuria sit peccatum mortale ... 671
4. Utrum luxuria sit vitium capitale ... 671
5. De filiabus ejus ... 672

QUÆST. CLIV. — De partibus luxuriæ ... 673
Art. 1. Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ ... 673
2. Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale ... 675
3. Utrum sit maximum peccatorum ... 677
4. Utrum in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale ... 678
5. Utrum nocturna pollutio sit peccatum ... 678
6. Utrum stuprum sit species luxuriæ ... 680
7. Utrum raptus sit species luxuriæ ... 681
8. Utrum adulterium sit determinata species distincta ab aliis ... 682
9. Utrum incestus sit determinata species luxuriæ ... 683
10. Utrum sacrilegium sit species luxuriæ ... 684
11. Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ ... 685
12. Utrum sit maximum peccatorum inter species luxuriæ ... 686

QUÆST. CLV. — De partibus potentialibus temperantiæ, et primo de continentia ... 687
Art. 1. Utrum continentia sit virtus ... 687
2. Utrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus ... 688
3. Utrum sit ejus objectum ... 689
4. Utrum continentia sit melior quam temperantia ... 690

QUÆST. CLVI. — De incontinentia ... 691
Art. 1. Utrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus ... 691
2. Utrum incontinentia sit peccatum ... 692
3. De comparatione incontinentiæ ad intemperantiam ... 693
4. Quis turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ ... 694

QUÆST. CLVII. — De clementia et mansuetudine, quæ sunt partes temperantiæ ... 695
Art. 1. Utrum clementia et mansuetudo sint idem ... 695
2. Utrum utraque earum sit virtus ... 696
3. Utrum utraque earum sit pars temperantiæ ... 696
4. Utrum hæ duæ sint potissimæ virtutes ... 697

QUÆST. CLVIII. — De iracundia, quæ opponitur mansuetudini ... 698
Art. 1. Utrum irasci possit esse licitum ... 699
2. Utrum ira sit peccatum ... 700
3. Utrum sit peccatum mortale ... 700
4. Utrum sit gravissimum peccatorum ... 701
5. Utrum convenienter assignentur species iracundiæ, et quæ sint ... 702
6. Utrum ira sit vitium capitale ... 703
7. Quæ et quot sint filiæ ejus ... 703
8. Utrum ira habeat vitium oppositum ... 704

QUÆST. CLIX. — De crudelitate ... 705
Art. 1. Utrum opponatur clementiæ ... 705
2. De comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem ... 705

QUÆST. CLX. — De modestia in communi ... 706
Art. 1. Utrum modestia sit pars temperantiæ 706
2. Utrum modestia sit circa exteriores actiones ... 707

QUÆST. CLXI. — De speciebus modestiæ, et primo de humilitate ... 707
Art. 1. Utrum humilitas sit virtus ... 708
2. Utrum consistat in appetitu vel judicio rationis ... 709
3. Utrum aliquis per humilitatem debeat se omnibus subjicere ... 710
4. Utrum humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ ... 711
5. Utrum sit potissima virtutum ... 712
6. De gradibus humilitatis ... 713

QUÆST. CLXII. — De superbia in communi ... 715
Art. 1. Utrum superbia sit peccatum ... 716
2. Utrum sit vitium speciale ... 716
3. Utrum sit in irascibili sicut in subjecto 717
4. De speciebus superbiæ ... 718
5. Utrum sit peccatum mortale ... 720
6. Utrum sit gravissimum peccatorum ... 721

PAGINÆ
7. Utrum sit primum omnium peccatorum 722
8. Utrum superbia sit vitium capitale... 723
QUÆST. CLXIII. — De peccato primi hominis, quod fuit per superbiam......... 72
Art. 1 Utrum primum peccatum primi hominis, fuerit superbia............. 723
2. Quid primus homo peccando appetierit. 725
3. Utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis............ 726
4. Uter plus peccaverit, utrum vir, vel mulier........................... 726
QUÆST. CLXIV. — De pœna primi peccati...... 727
Art. 1. Utrum mors fuerit pœna peccati primorum parentum................. 727
2. Utrum pœnæ particulares primorum parentum convenienter assignentur in Scriptura..................... 729
QUÆST. CLXV. — De tentatione primorum parentum 731
Art. 1. Utrum fuerit conveniens quod homo a diabolo tentaretur............... 731
2. Utrum modus et ordo primæ tentationis fuerit conveniens.............. 732
QUÆST. CLXVI. — De studiositate, quæ est pars temperantiæ.................................. 733
Art. 1. Quæ sit materia studiositatis....... 734
2. Utrum studiositas sit pars temperantiæ 734
QUÆST. CLXVII. — De curiositate, quæ opponitur studiositati................................ 735
Art. 1. Utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.......... 735
2. Utrum sit in cognitione sensitiva..... 737
QUÆST. CLXVIII. — De modestia, quæ consistit in exterioribus motibus corporis............. 738
Art. 1. Utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium................ 738
2. Utrum circa actiones ludi possit esse aliqua virtus....................... 739
3. Utrum in superfluitate ludi possit esse aliquod vitium.................... 740
4. Utrum in defectu ludi possit esse aliquod vitium......................... 741
QUÆST. CLXIX. — De modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu................ 742
Art. 1. Utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium........... 742
2. Utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu 744
QUÆST. CLXX. — De præceptis temperantiæ.... 745
Art. 1. Utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.... 745
2. Utrum præcepta de virtutibus annexis temperantiæ convenienter in Scriptura tradantur..................... 746

De gratiis gratis datis

QUÆST. CLXXI. — De prophetia quantum ad ejus essentiam 747
Art. 1. Utrum pertineat ad cognitionem...... 748
2. Utrum sit habitus...................... 749
3. Utrum sit solum futurorum contingentium.......................... 750
4. Utrum propheta cognoscat omnia probabilia............................ 751
5. Utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit ab his quæ proprio spiritu videt....................... 752
6. Utrum prophetiæ possit subesse falsum.............................. 753
QUÆST. CLXXII. — De causa prophetiæ........ 754
Art. 1. Utrum prophetia sit naturalis........ 754
2. Utrum sit a Deo mediantibus angelis. 755
3. Utrum ad prophetiam requiratur naturalis dispositio................... 756
4. Utrum requiratur bonitas morum..... 757
5. Utrum sit aliqua prophetia a dæmonibus.............................. 758
6. Utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum...................... 759
QUÆST. CLXXIII. — De modo cognitionis propheticæ...................................... 760
Art. 1. Utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam 760
2. Utrum ipsa revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.. 761
3. Utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus........ 762
4. Utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur. 763
QUÆST. CLXXIV. — De divisione prophetiæ... 764
Art. 1. De divisione prophetiæ in suas species.............................. 764
2. Utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione................ 765
3. De diversitate graduum prophetiæ.... 766
4. Utrum Moyses fuerit excellentissimus Prophetarum..................... 768
5. Utrum aliquis comprehensor possit esse propheta..................... 768
6. Utrum prophetia creverit per temporis processum........................ 769
QUÆST. CLXXV. — De raptu.................. 771
Art. 1. Utrum anima hominis rapiatur ad divina............................ 771
2. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam............ 772
3 Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam..... 773
4. Utrum fuerit alienatus a sensibus.... 774
5. Utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo............. 775
6. Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit............................... 775
QUÆST. CLXXVI. — De gratiis gratis datis quantum ad genera linguarum................. 777
Art. 1. Utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum................................ 777
2. Utrum donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ....... 778
QUÆST. CLXXVII. — De gratia sermonis, sapientiæ, seu scientiæ........................ 779
Art. 1. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data..................... 779
2. Utrum hæc gratia pertineat etiam ad mulieres 780

PAGINÆ

QUÆST. CLXXVIII. — De gratia miraculorum.. 781
Art. 1. Utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.................... 781
2. Utrum mali possint facere miracula... 782

De diversis Vitis

QUÆST. CLXXIX. — De divisione vitæ per activam et contemplativam............ 784
Art. 1. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam........ 784
2. Utrum divisio sit sufficiens............ 785
QUÆST. CLXXX. De vita contemplativa......... 785
Art. 1. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.................... 785
2. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales............. 786
3. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus.... 787
4. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis.............................. 788
5. Utrum vita contemplativa possit in statu viæ elevari usque ad Dei visionem.............................. 789
6. De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4 cap. de div. Nom.............................. 791
7. De delectatione contemplationis..... 792
8. De duratione contemplationis......... 793
QUÆST. CLXXXI. — De vita activa............. 794
Art. 1. Utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. 794
2. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.............................. 795
3. Utrum doctrina pertineat ad vitam activam.............................. 796
4. Utrum vita activa maneat post hanc vitam.............................. 796
QUÆST. CLXXXII. — De comparatione vitæ activæ ad contemplativam...................... 797
Art. 1. Quæ sit potior sive dignior.......... 797
2. Quæ sit majoris meriti............... 799
3. Utrum vita contemplativa impediatur per activam...................... 800
4. De ordine utriusque.................. 800

De Officiis et Statibus

QUÆST. CLXXXIII. — De officiis et statibus hominum in generali.......................... 801
Art. 1. Quid faciat in hominibus statum...... 801
2. Utrum in hominibus debeant esse diversi status sive diversa officia..... 802
3. De differentia officiorum............. 803
4. De differentia statuum............... 804
QUÆST. CLXXXIV. — De statu perfectionis in communi.............................. 805
Art. 1. Utrum perfectio attendatur secundum charitatem.......................... 805
2. Utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.......................... 806
3. Utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis.............................. 807
4. Utrum quicumque est perfectus sit in statu perfectionis.................. 808
5. Utrum prælati et religiosi sint specialiter in statu perfectionis........ 809
6. Utrum omnes prælati sint in statu perfectionis.......................... 810
7. Utrum status episcoporum sit perfectior quam status religiosorum......... 812
8. De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos............ 813
QUÆST. CLXXXV. — De his quæ pertinent ad statum episcoporum........................ 815
Art. 1. Utrum liceat episcopatum appetere... 815
2. Utrum liceat episcopatum finaliter recusare.............................. 817
3. Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem.......................... 818
4. Utrum episcopus possit ad religionem transire.......................... 819
5. Utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere...................... 821
6. Utrum episcopus possit habere proprium.............................. 821
7. Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.. 823
8. Utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur teneantur ad observantias regulares...................... 824
QUÆST. CLXXXVI. — De statu religionis quantum ad ea in quibus consistit principaliter religionis status........... 825
Art. 1. Utrum status religiosorum sit perfectus.............................. 825
2. Utrum religiosi teneantur ad omnia consilia.......................... 827
3. Utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem...................... 828
4. Utrum requiratur continentia........ 830
5. Utrum requiratur obedientia.......... 832
6. Utrum requiratur quod hæc cadant sub voto.......................... 833
7. De sufficientia horum votorum....... 834
8. Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota................ 836
9. Utrum religiosi semper peccent mortaliter transgrediendo ea quæ sunt regulæ.............................. 837
10. Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam secularis...... 838
QUÆST. CLXXXVII. — De his quæ competunt religiosis.............................. 839
Art. 1. Utrum liceat eis docere, et prædicare, et alia hujusmodi facere........... 839
2. Utrum liceat eis de negotiis secularibus se intromittere................ 840
3. Utrum teneantur manibus operari.... 841
4. Utrum liceat eis de eleemosynis vivere. 844
5. Utrum liceat eis mendicare........... 846
6. Utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre...................... 848
QUÆST. CLXXXVIII. — De differentia religionum.............................. 849

PAGINÆ

Art. 1. Utrum sint diversæ religiones, vel una tantum 849
2. Utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ................. 850
3. Utrum aliqua religio institui possit ad militandum 851
4. Utrum aliqua religio institui possit ad prædicandum et hujusmodi opera exercenda 852
5. Utrum aliqua religio possit institui ad studium scientiæ 854
6. Utrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplativam sit potior ea quæ ordinatur ad vitam activam......... 855
7. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis... 856
8. Utrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium... 859

QUÆST. CLXXXIX. — De ingressu religionis..... 860

Art. 1. Utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum debeant religionem ingredi................ 860
2. Utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum 863
3. Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum teneantur votum implere 863
4. Utrum illi qui vovent religionem intrare teneantur ibi perpetuo remanere. 864
5. Utrum pueri sint recipiendi in religione 865
6. Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu 867
7. Utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire. 868
8. Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam.................. 868
9. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum............... 870
10. Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.................. 871

Hunc tomum tertium, Deo adjuvante, feliciter perfeci, die 7 Mart. 1888, Doctori Angelico sacra.

FR. XAVERIUS FAUCHER, O. PR.,
qui totum opus curavi.


BOSTON COLLEGE
3 9031 01293797 5